思想與時代月刊 第三十七期

中華民國三十三年十一月一日出版

編輯兼出版者 思想與時代社 貴州遵義經歷司街十號

印刷者 貴陽中央日報社 六廣門外高家園

第三十八期目錄預告

心理學與哲學 謝幼偉

一個心理學家之成就與失敗 陳立

禪宗與理學 錢穆

國際貨幣金融會議之成就 丁忱

鄺斯氏著世界鑛物與世界和平評述 葉良輔

卡爾著「二十年之危機」(書評)、 王維祖

東方文化史——日本之部(書評) 周一良

定價表

每月一日發行　每月一冊　全年十二冊

訂購辦法	冊數	價目	郵包費(定費外另加) 國內	郵包費(定費外另加) 國外
零售	一	十二元	六角	照郵局規定辦理
預定半年	六	七十二元	三元六角	照郵局規定辦理
預定全年	十二	一四四元	七元二角	照郵局規定辦理

注意

一、定戶如有詢問事件或更改地址通信時務祈(1.)定單號數(2.)定戶姓名(3.)在何處定(4.)原寄何處四項，詳細開明，寄交本社方可辦理。

二、本國郵票代價暫不接收。

三、信內附寄法幣，如有遺失，概不負責。

四、本社歡迎直接訂閱，各大學學生有證明文件者訂閱八折優待。

投稿簡章

(一)本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義經歷司街十號本社收。

(二)投稿經揭載後，論文書評及譯稿每千字酬百元左右。

(三)投寄之稿，如不登載可以奉還。

(四)投寄之稿，除特別約定者外，以一萬字爲限。

(五)本刊對來稿有刪改之權。

思想与時代

第三十七期　民國卅三年十一月一日

目次

王念孫父子治學之精神與方法　蕭璋
說良知四句教與三教合一　錢穆
功利主義的新評價　賀麟
樂府之由來及其衍變　祝文白
中美空航半月記　張其昀
評史對萊近著「世界之經濟開發」（書評）　丁忱

王念孫父子治學之精神與方法

紀念王念孫誕生二百週年

蕭璋

王念孫以聰穎特達之資，生稽古右文之世，少遇名師，長多益友，恬澹爲懷，潛心著述，年登大耋，精力不衰。生平於學無所不窺，而尤邃於聲音訓詁及校勘，故讀古書皆能通其義，正其訛。其識解之瑩澈，考證之正確，古今學者鮮能及之。其子引之克繼其業，造詣之精，足與相抗，故阮元稱高郵王氏一家之學海內無匹也（研經室續集卷二王石臞先生墓誌銘）。王氏父子著述甚富，當日已刊行者，如讀書雜志，廣雅疏證，經義述聞，經傳釋詞諸書，久爲士林所重。其稿本批本之未梓行者，近四十年來，沈宗畸羅振玉吳甌等多爲之陸續刊布。（此諸書中雖多未成之稿，然其精審有足與以上四書相證發者。尤以釋大一篇，可代表王氏訓詁學之最高造詣，古韻譜合韻譜可明示王氏分合古韻之獨見，是不但爲治王氏學之要籍，亦爲治聲音訓詁之所不可缺者。）王氏諸書既多流傳，非但治訓詁校讎者奉爲宗匠，研讀古書者受其沾益，即治古代歷史及典制名物歷算地理者，亦多采用其說，其學不可謂不煊赫矣。然世人稱道王氏父子，每喜爲籠統之詞。或曰：王氏之學，博大精深。或曰：王氏能以聲音通訓詁，讀古書能明本義，而不爲曲說所惑。至於王氏治學之甘苦，用心之深微，殊少有加以明切之闡發者。是讀王氏之書者雖多，而能心知其意者尚寡，王氏學術之成績爲世人所接受，而王氏治學之精神與方法尚未盡爲世人所瞭解也。吾夙喜讀王氏書，嘗以爲王氏之學所以能到人所不能到之境界者，與其謂由於王氏淵博，無寧謂由於王氏治學之精神與方法。惟其精神正而方法密，故所學所記，皆能化爲神奇。久思撰文，以發斯旨。王念孫生於清乾隆九年，當西歷一七四四年，今年（一九四四）適值其誕生二百年紀念之期，不揆檮昧，草爲此篇，於其治學之精神與方法，粗加論述，冀能稍窺王氏父子之用心，以表平日嚮往之意云爾。

一　治學精神

王氏治學之精神，在乎求是。王引之經義述聞序已明著之曰：「大人之治經也，諸說並列，則求其是。」惟清乾嘉樸學家無不以求是爲宗，而王氏所以卓出他家者，果何在耶。茲分數端論之。

子、識解開明

（甲）不拘守古傳注

王念孫曰：「說經者期於得經意而已。前人傳注，不皆合於經，則

讀其給經者從之。其皆不求[illegible]足證經意，而參之通例，[illegible]雖別為之說，亦無不可。必[illegible]無妙出，以則何[illegible]之[illegible]找其[illegible]者，夫一[illegible]說可[illegible]王氏[illegible]務求真理，不蓄成見，故釋古書，遇有舊說之疏謬者，雖[illegible]之傳，[illegible]之述，[illegible]亦能不顧其權威而加訂正，[illegible]本意也。[illegible]之精神，在今[illegible]學家中[illegible]多拘於注疏，[illegible]有出入，不甚[illegible]守[illegible]與注疏[illegible]本既傳於原注之[illegible]誤解者[illegible]知[illegible]去原書本[illegible]愈遠而不自覺者，[illegible]則王氏所[illegible]也。（王念孫述學序曰：「自元明以來，說經者多病鑿空，而[illegible]之陋。」）

（乙）不為[illegible]

王氏解釋古書，既不拘[illegible]注而治經學，尤能就校勘訓詁文法，直求本義，皆平易近人，不附會牽合，博見糾紛。如解周易卦象手以見於說卦傳者[illegible]之用爻辰（述聞易「爻辰」二）釋九四「復即命」，謂命即命令，以程傳命謂正理為誤（述聞易一「即命」）。又謂公羊之學，惟張三世[illegible]以明法戒，不移天道以涉讖緯，而董仲舒何休皆喜推言災異，殊失經意（述聞公羊傳「公羊災異」一）皆其例也。[illegible]精神，[illegible]傳注[illegible]可[illegible]學[illegible]也。[illegible]力[illegible]大學者[illegible]多安其所習，不願深思。[illegible]見稍高[illegible]以[illegible]威所[illegible]敢公然反[illegible]大不[illegible]求如王氏之[illegible]

求真，諸實浮見也。[illegible]者[illegible]而[illegible]人[illegible]不會合[illegible]

（丙）知類通達與精於斷制

王氏既識解開明，故治學頗能知類通達，精於斷制。如校勘古書，其引書不限據書異本，及引[illegible]書傳注所載之[illegible]句，即他書與本書某篇某句之意義相同相近而[illegible]者，亦皆廣為引用，以正其訛。注釋古書，則本訓詁會通之理，比而[illegible]之法，[illegible]其確詁，不為舊注所惑。蓋二者相互為用，故能日[illegible]不[illegible]所得亦無不精確而通達也。

（丑）搜討淵博

而王氏之學，方面甚廣，小學之外，凡天文地理，典制名物，靡不精究。如爾雅太歲考，屢駁錢大昕之說；讀書雜志漢書地理（[illegible]全祖望趙一清之誤者，[illegible]確切，足抗專家。至於本諸[illegible]以[illegible]校[illegible]而訂[illegible]誤者，全書之中，不一而足。更有進者，王氏博學又善分析，凡古書中古[illegible]術思想之淵源，小而字句與[illegible]注[illegible]之[illegible]由，皆探本[illegible]源，剖析至盡。惟其如此，故貪古而[illegible]用[illegible]，[illegible]一[illegible]校[illegible]而字[illegible]書反覆論證，使人心服，且[illegible]例[illegible]，[illegible]學[illegible]傳之[illegible]其不拘古人成說[illegible]於學識之精[illegible]而非妄生臆見，故[illegible]新奇[illegible]也。闡王[illegible]

與王氏[illegible]謹[illegible]經義不同[illegible]之[illegible]通者，

不強為解釋，闕疑存舊，不事附會，此其一也。前人或僅據之說，皆能擇善而從，自己創說，他人已言者，亦不掠美。（如戴震之立古韻祭部，段玉裁之分之脂支為三部，王氏皆與之暗合，而書中引此，仍標戴段。）此其二也。例證不足者不猝驟立說，早年學說之粗疏者，晚年必力改精審。（如經義述聞十五卷本刻於嘉慶二十二年，其說多成於嘉慶二十年以前，（尚有自刻不分卷本在嘉慶二年以前，時間更早。）皇清經解[illegible]十卷本及[illegible]行之三十二卷本，均刻於道光間，為王氏後來之增訂本，凡前說之[illegible]不足義理[illegible]之條，皆刪去，餘亦加改精審。廣雅疏證[illegible]正亦然。）此其三也。校[illegible]古書[illegible]本[illegible]文[illegible]頗改字之[illegible]以[illegible]，雖[illegible]之[illegible]，[illegible]也，[illegible]皆有今[illegible]者易犯之通病，雖[illegible]嘉[illegible]之[illegible]亦[illegible]不[illegible]，[illegible]毛傳之不可通者，多強為之[illegible]，[illegible]用郝[illegible]爾雅正義之[illegible]者，十之[illegible]，[illegible]其名非[illegible]善也。馬瑞辰毛詩傳箋通釋往往[illegible]，[illegible]非[illegible]也。段玉裁說文解字注[illegible]輒改字[illegible]已[illegible]也。）而王氏獨能一本[illegible]謹，[illegible]汰[illegible]此亦不可及者之一也。

[illegible]總上三事，可約為二，[illegible]明[illegible]王氏之大胆也，搜討淵博，態度忠謹，王氏之小心也。一為高明，一為沈潛，治學之要也。蓋高明則有創見，沈潛乃能謹守創見而不謹密，則失之空疏，難以徵信；徒謹密而無創見，又落於平庸，不見光彩，二者兼與方為盡美。宋人善思想，務空靈，然學不能稱其職，故[illegible]有高見，如曇花一現，[illegible]息[illegible]逝，[illegible]證而實之。清人重實學，尚考證，惜乎謹又不能敵實學，故專趨謹密，有如畫龍之未點睛，終缺靈光。歷覽古今學者，高明者多不沈潛，沈潛者多不高明，二者性極相反，最難融合，而王氏獨能兼之。高明有似程朱，沈潛頗通惠戴。（阮元經義述聞序曰：「懷祖先生家學，特為精博，又過於惠戴二家。」）故其治學精神，可言會通漢宋之長，而去其所短，斯其難得可貴者。明乎此，則乾嘉樸學家雖不以求是為宗，而王氏獨能卓出者，蓋非偶然也。

二　治學方法

王氏治學之方法，以比較歸原則而[illegible]，[illegible]為[illegible]密。學生著述，多偏於注釋古書與校勘古書，所[illegible]之[illegible]，亦多[illegible]於二書之中。今分述於下：

甲子、注釋[illegible]

[illegible]王氏注釋古書，分訂舊注與補舊注二者，[illegible]之精，深[illegible]古書義例之嫻熟，與方法之細密，運用之靈活，[illegible]例。王氏未發揮理論，其如何用以校釋古書，已分見各[illegible]，且與注[illegible]古書[illegible]權[illegible]述，今於聲音訓詁，則有其基本理論及方法，[illegible]尤切，特略述其大概。

[illegible]王念孫曰：「訓詁之指，存乎聲音，字之聲同聲近者，經傳往往假借。（經義述聞王引之序。）」據此，可知王氏認為訓詁與聲音關係甚

術，欲通訓詁，必先明古音，所謂通訓詁，亦大半在於以古音求假借。能以古音求假借，則於訓詁無難事矣。假借之例，分本無其字與本有其字二類，本無其字又分義之引伸與非引伸。王氏所求亦不外此。茲分論於後。

甲、本有其字之假借（通借）

通借之例，漢人已明其大體，然細檢所釋，雖上自毛公之傳詁，太史公之述尚書，下至鄭玄之箋詩注禮，高誘之注淮南，亦不免有望文生訓，千慮一失之處。故王氏有曰：「古字之假借，在漢人已有不能盡通其義者矣。」（引之經義述聞敘「王肅壓盛」）魏晉以下，注疏之家，益少通悟，混形訛爲通借，解通借爲形訛者，往往有之，甚或某於同一字此甲處得其解，乙處失其訓，拘牽無識，游移兩可，而古書真義愈晦。是以王氏又概言「通借之例，後人昧之久矣。」（引之經義述聞爾雅「嗝……危也」）清代號稱小學鼎盛之世，然校注古書如盧文弨錢大昕孫星衍畢沅之流，於訓詁之學，不甚洞徹，尤以古韻分部素未精習，以解通借，其所謂「借字僅以爲詁，執今音以測義」之弊（引之說，述聞春秋名字解詁序）仍不能免。他如孔廣森諳於古韻，而未熟於訓詁，邵晉涵郝懿行熟於訓詁，又未諳於古韻，（郝疏爾雅，雖亦標以聲音通訓詁，然實不明古韻也，例證在爾雅義疏中甚多。）故言通假，亦時有所失。至於戴震，於聲音訓詁有發端提倡之功，訓釋古書，亦多所得，然於舊注之謬誤者，終覺多依循，少補正。故其著述，雖少綜羣生訓，而於通借一事，究難觀其會通，使古書之大義大明，以較王氏，不免遜色。故乾嘉之世，真能以聲音通訓詁，讀古書不以本義曲借義，不以借義亂本義，而兩得者，則高郵王氏念孫父子，段氏而外，恐無他人矣。雖然，段王相較，王尤優焉。（此點關於段王二氏之古音訓詁較勘諸學問題甚繁，應以專文明之，茲篇不述。）

王氏求通借之基本原則有三：一爲嫻習文例，二爲精通古音。（即引之所謂「考之文義，參之古音。」述聞通說「經文假借」）王氏古音學，見念孫所撰之古韻譜合韻譜及述聞通說所載與李方伯書，茲不述。）三爲偏識古義。（即念孫所謂「參之他經，證以成訓」述聞引之序。）合此三者，再以比較方法，深意揣測，廣徵例證，以求本字本義。蓋如此，則所求得之字，自可如念孫所謂「體例訓詁音韻三者皆合，理無可疑也。」（述聞尚書「子孫其逢」）故王氏之求通借，較之他人不諳假借義例，僅目以求，而所得之字，音義不乖者，高下自不能相提並論。即惟就聲同聲近而不顧文義及引證者，亦有霄壤之別也。（見本節方法第五項。）至於探求通借之方法，則除用通常之有明文者，如異本異文讀曰讀爲反切或反切兼訓詁同訓而聲近聲訓，直音等法外，於古無明文者，尚能融會文例音韻訓詁，增立新法以補其缺。茲分列於下，

（1.）以上下文句比較得其義，以聲義相同或相近之他字定通借。如

晏子春秋外篇不合經術者：「此三者，路世之政，單事之教
也。」（元刻本如是。）別本單作殫。孫云：「言市名於道路。」一本道
作單，非。」引之曰：「作單者是也。單讀爲癉，爾雅：『癉，病也。』字
或作癉，大雅板篇『下民卒癉』，毛傳曰：『癉，病也。』路與單義相
近，方言：『露，敗也。』逸周書皇門篇曰：『自露厥家。』管子四時
篇曰：『不知五穀之故，國家乃路。』路露古字通，路，敗也。尹知章
注：『路，謂失其常居。』失之。言此三者以之爲政，則世必敗，以
之爲教，則事必病也。孫以路爲道路，失之。」（雜志九晏二「路
世之政單事之教」）

（2.）以二字平列不可分解之理定其義，以聲義相同或相近之他字定通借。如

詩民勞篇：「無縱詭隨，以謹無良。」毛傳曰：「詭隨，詭人之善，隨人之惡者。以謹無良，愼小以懲大也。」正義曰：「無良之惡，大於詭隨，詭隨者尚無所縱，則無良者謹愼矣。」家大人曰：「詭隨疊韻字，不得分訓。詭人之善，隨人之惡。詭隨卽無良之人，亦無大惡小惡之分。詭隨謂譎詐謾欺之人也。詭古讀若戈，隨讀若鑴。鑴音士禾反，字或作詑，又作譎隨，其假借字也。」（述聞毛詩「無縱詭隨」）

（3.）比對本書各篇同句定通借。如

莊子知北遊篇「大馬之捶鉤者，年八十矣，而不失豪芒。大馬曰：『子巧與，有道與？』曰：『臣有守也。』」念孫案：守卽道字也。「達生篇：『仲尼曰：「子巧乎，有道邪？」曰：「我有道也。」』」是其明證明矣。道字古讀若守，故與守通。（讀書雜志餘編莊子「臣有守也」）

（4.）比對本書或他書常見之辭句定通借。如

漢書王莽傳：「所征殄滅，盡備厥辜。」備字師古無注。念孫案：備讀爲伏，漢書言伏辜者多矣。字或作服，服伏備三字古皆讀如匍匐之匐，（說見六書音韻表）故字亦相通。趙策：「今騎射之服。」史記趙世家服作備，是其例也。（雜志七漢書十五「備」）

按以他書辭句比對者，見雜志十二荀子八「詐僞」。

（5.）比對他書同意之文句定通借。如

墨子耕柱篇：「譬若築牆然，能築者築，能實壤者實壤，能欣者欣，然後牆成也。」畢云：「說文『掀，舉出也。』與欣同。」引之曰：「舉出之事，與築牆無涉，欣當讀爲睎。說文曰：『睎，望也。』呂氏春秋不屈篇曰：『今之城者，或操大築乎城上，或負畚而赴乎城下，或操表掇以善睎望。』此云能築者築，卽彼所云操大築乎城上也。能實壤者實壤，卽彼所云負畚而赴城下也。能欣者欣，欣與睎同，卽彼所云操表掇以善睎望也。睎字從希得聲，古音在脂部，欣字從斤得聲，古音在諄部，諄部之音，多與脂部相通，故從斤之字，亦與從希之字相通。說文曰：『昕，從日斤聲，讀若希。』左

傳曾公子欣時，漢書古今人表作鄒時，是其證也。」

（6.）以古人不避複句之例定聲轉（即聲轉假借。）如家大人曰：「廣雅曰：『偕，嘉也。』偕與借古字通。小雅魚麗曰：『維其嘉矣』，又曰：『維其偕矣。』賓之初筵曰：『飲酒孔嘉。』又曰：『飲酒孔偕。』偕亦嘉也，語之轉耳」（述聞毛詩「維其偕矣飲酒孔偕」）

（7.）以雙聲連語不可分解之理定聲轉（即雙聲轉假借。）如晏子春秋外篇第而異者：「恐君之惶也。」念孫引說文：「惶，恐也。」念孫案此惶字與惑同義，言恐君為子之所惑也。惶惑語之轉，字亦作遑，後漢書光武紀曰：「遑惑不知所之。」蜀志呂凱傳曰：「遠人惶惑，不知所歸。」是惶與惑同義。淮南道應篇作恐公之欺也，欺與惑義亦相近。（雜志九晏子二「君之惶」）

七種之外，王氏尚有一訓詁理論，即「凡同義之字，皆可互訓。」（念孫說，述聞通說「易」）本此理論，亦可求通借，例證見於經傳釋詞者甚多，不煩條舉。

以上七種，雖不能盡王氏全部求通借之法則，而大體已具。故所舉例證，皆偏於單純者，意在表示持某一法以求通借，已合理論，無須他助也。此意在王氏各條中，雖已暗示，然書中所論，仍以為諸法并用，方達謹嚴，必不得已，始用單一法，易分合之際，讀者尚須細察其用心也。

乙、本無其字之假借

王氏之通假借，既能於本有其字者求本字，而於本無其字之「」類，尤能依「比例而知，觸類長之」（經傳釋詞王引之序）之法，廣加闡發，而彰古訓。故釋古書往往能比較文例，發明書傳素未覩列之義訓。如古者謂鐫為「削」，後世小學書皆未著錄，而王氏本荀子臣道，韓子難篇，呂覽行論，燕策諸文比附以定之，而駁舊之徒訓為除去與剪削者。（引之，雜志十一荀子五「補削」）又如「來」可訓為往，傳注字書亦不載，王氏則本相反為訓之理與古書同句異文定詩大雅文王有聲，晏子內諫，韓策，呂覽上德，淫辭，淮南道應，史記秦始皇本紀及太史公自序諸「來」字皆當訓為往，而駁舊注訓「來」為「勤」與「來古」即「古來」之誤者。（王氏父子均主此說，見雜志三史記六「來古」，雜志八晏子一「自今已後」及述聞毛詩「通追來孝」。）至於義之引伸，亦能由轉易通融會貫徹，如以「知」古訓為「接」，因悟出與人相交接亦謂之「知」，相匹偶亦謂之「知」（念孫說，述聞禮記「物至知知」）亦由比附文義略參舊注而得者也。

以上所舉，雖寥寥數事，已足證王氏之式古訓，深能從無中生有，絕處逢生之妙。故其解釋古書，無所不逮，即漢代經師，猶有不及，備論其他。王氏以如此靈巧之法治訓詁，凡湮沒之古義，因而復彰者，固亦多矣，而以虛字為尤著。蓋王氏讀古書於通訓詁之外，兼重詞氣，而於虛字頗為用心，其經傳釋詞一書，釋[illegible]虛字，多從玩味語氣，比附句例

俪來。凡讀時應有[illegible]不審，或將[illegible]訓而解者，一致實義，[illegible]致文義[illegible]通者，皆[illegible]一一糾正其失。至於如何以舊有之明訓，正解者施用之不當，與舊無明訓而能獨據古書之互文與文對文及聲音之通轉文法比之，較互訓之原理種種法則，觸類旁通，以作訂補者，余皆反覆考數，約得十餘條例。篇幅所限，未能詳舉，特選列一種，示例：如

「來」來　詞之是也。詩谷風曰：「不念昔者，伊予來塈。」伊，惟也。來，猶是也。塈讀爲愾，愾，怒也。此承上有洸有潰言之，言君子不念昔日之情，而惟我是怒也。桑柔曰：「既之陰女，反予來赫。」言我以善言蔭覆汝，而汝反於我是赫怒也。伊予來塈，反予來赫，句法正相近矣。又四牡曰：「將母來諗。」言我惟養母是念也。「來芑曰：「荊蠻來威。」江漢曰：「淮夷來求。」「淮夷來鋪。」皆謂荊蠻是威，淮夷是求，淮夷是病也。江漢又曰：「王國來極。」亦謂王國是正也。六月曰：「王于出征，以匡王國。」是也。解者皆以來爲往來之來，遂詰鞫爲病矣。（引之說，釋詞卷七）

即此一例，已知王氏之解虛字，眞可謂能盡發「本無其字，依聲託事」之微妙。考其本旨，實欲窺測古人之意，以備學者之采，非在捨舊說而尚新奇，故釋詞一書，所在皆爲發明，而無不是，以較劉淇之助字辨略，多因循，少創見者，未可相提並論也。

由上諸證，可知王氏之精訓詁，實由於善通借假，而古書舊注之誤，亦多由於不明假借之道。王氏既通假借，故採求時又能博考古音古義，[illegible]其詞氣，[illegible]用其[illegible]，其訓釋舊注鮮不文從字順，確然無疑。[illegible]本文而推勘之，他卷皆通」者（釋詞引之序）。此其聲音訓詁之學所以[illegible]者也。

丑、校勘（[illegible]）（以

王氏校讎古書精審，卓越人所不及，推其所以，不外乎精究文例，精小學，與富引證三事，而又施運靈活，比對通審而已，蓋甄明沈潛交相用，故能造詣如斯也。茲將三事分述如下：

（甲）文例

王引之贊顧廣圻校淮南子曰：「其心之細，識之精，實爲近今所罕有，非熟於古書之體例，而能以類推者，不能平允如是。」此說可表示王氏校書之基本法則。蓋古人著書，皆各具體例，每篇之說，未有不文從字順者，苟文義不順，其中必有誤訛。校書者如不明文義，則不能摘發其誤，而思有以正之。或文義本順，校者不明古文法，感其詰鞫而加臆改，反失本眞。（如左傳襄三十一年傳：「繕完葺牆」唐李涪刊誤不知古人原有上三字平列，下一字總承之文句，以爲繁複不通，臆改「完」爲「宇」，是其例也。引之說，見述聞左傳「繕完葺牆」）或文義明矣，而全書通例不明，則遇有古書之意義可通而文非其習者，亦不能辨正。（例見雜誌一戰國策二「詩曰上天甚神無自瘵也」一文長不及備引）此皆人之所易忽，而王氏所深重者也。

（乙）小學

校勘所求，主於正誤字。文字之訛誤，不外形音之變。能解其變遷之故，而加訂正，則校勘之事，已過半矣。故小學與校勘關係至密。舊之校勘家，多不精小學，於形體音義之變遷，素少精習。校勘一書，或混形譌於通借（如史記五帝本紀「依鬼神以制義」正義本制作剬。按制剬隸書形皆相似，因譌為剬，而張守節以為剬制古通用，非也。念孫說見雜志史記一「剬」）假通借為形譌（如大戴禮記「殺三苗」之殺，孔廣森補注不知殺與竄、蔡，並聲近而義同，皆謂放流，而誤以殺為殺字之誤，非也。念孫說見大戴禮記「殺三苗」）或原書本無譌誤，以不得解而妄改文字（如史記樂書「志微焦衰」，漢書禮樂志「志微」作「纖微」，錢大昕漢書考異不知「志」古與「識」通，亦有微小之義，而誤以「志」為「纖」之譌，引之見述聞禮記「志微噍殺」）或兩本文字，本音近相通，可以兩存，而偏從一本（如尚書堯典「舜讓于德弗嗣」，史記作不懌，徐廣曰：「今文作不怡」，惠棟九經古義不知嗣與怡古音近相通，誤以嗣古省作司，怡古省作台，二字相似，故怡可訛作嗣也。念孫說見述聞尚書「弗嗣」）或兩本文字，原有一正一誤，而從誤本。（見上節注釋方法第一項）雖間有所得，亦屬臆測，未明究竟也。王氏則不然，既於小學，有所精究，則凡字之可通與不可通，音之相協與不相協，義訓之引伸，形變之通例，無不瞭然於胸，而施用自如。上舉諸弊，不但不犯人之犯者，反能糾之。故其校勘古書，竟有時不得諸書引證，一依小學理論，而訂正文句之誤，使人無間於其言者，（例證見本節後方法）此為人所不及者也。

（丙）引證

王氏校書，固能純據學理以正謬譌，然諸書引證，亦頗重視。引證材料，可分直接間接二類：直接者，如每書之異本及古類書傳注，雜著所引之零篇斷句是也。間接者，乃其他古書文句與所校之文句有關而堪引作校對之用者是也。直接材料，王氏無異於人，甚至關於收羅眾本，或反有不及他人者（如念孫校淮南，未見宋本，其時顧廣圻已據宋本作淮南校記矣，是其例。）至於間接材料，雖校勘家亦間或用之，然皆不如王氏之廣博神化，此則王氏之異於他人者也。茲特敘於下：

（1.）本書之原

古人著書，固多獨創，亦有雜襲他人成說而成者。校書者，如能發現其本原，則二書互勘，定有相得益彰之妙。王氏校書，喜用此法。如謂荀子之言，多本曾子，（注中亦主此說。）校勘時亦以二書互證。（以曾證荀見雜誌十荀子一「蓬生麻中不扶而直」。以荀證曾見述聞大戴禮記曾子制言篇「故士執仁與義而明」。）又如謂廣雅之訓，多本方言，故疏證廣雅，每以方言相校，皆其例也。

（2.）各篇之原

古書之[illegible]有因襲前人某篇之語而成者，是謂篇原也。[illegible]取[illegible]篇亦[illegible]用篇原之到[illegible]定[illegible]非。如[illegible]孔子家語大略篇[illegible]用大戴禮記五帝德之文，故校五帝德多用大略爲證。（如述聞大戴禮記五帝德篇之「知民之急」，引之以爲宋本「急」作「[illegible]」，即「急」[illegible]之[illegible]，引家語大略篇之「知民所急」爲證，[illegible]其例。）是其例也。

（3.）各句之原及意原

古人撰文，常[illegible]前人原句，（或字句相同，或字異[illegible]同）合己文[illegible]之[illegible]不標出[illegible]號，[illegible]或又用[illegible]粗[illegible]其因[illegible]，至難發現。[illegible]句原[illegible]古書[illegible]最[illegible]豐，[illegible]其有助校勘，較之書原篇原爲大，而徵引之難亦倍焉。王氏[illegible]特能神運[illegible]法，以達引證之能事，例證[illegible]多，無庸詳舉。

總上所述文例小學引證三[illegible]言之，王氏皆較他人[illegible]博，故[illegible]所校各條，皆[illegible]校所未及及所校尚有未確者，而復加考正也。王氏之學識既精，故其校勘之法亦善；其所立各法，雖在校勘諸條中，暗喻曲示，而於未有確證之時，所表獨明。茲特鉤稽全書，歸納如下。

關於文例方面者

（1.）依全書通例校誤字及增刪脫衍。如

正誤　詩鄭風遵大路次章：「遵大路兮，摻執子之手兮，無[illegible]兮，不寁好也」王念孫以詩經之例，凡次章全變首章之韻，[illegible]先變韻，而下三句從之，因謂此章下三句，既變韻爲手[illegible]好，[illegible]第一句亦當變[illegible]協韻爲道。（[illegible]作好。遵王之道，無有作惡，遵王之路也）[illegible]聞毛詩『遵大路兮次章』）

增刪脫衍　見雜志十四淮南十八「[illegible]之大[illegible]」及雜志一戰國策二「詩曰上天甚神，無[illegible]瘵也」，及[illegible]大戴禮記「有鳴倉庚」。

（2.）依本篇同[illegible]法之文句[illegible]誤。[illegible]如

[illegible]誤及[illegible]脫　[illegible]雜[illegible]下「日日[illegible]」[illegible]而後已者必用工後已」王引之曰「[illegible]然，[illegible]以下三句文[illegible]例之，[illegible]知必用工後已後上[illegible]而字」。雜志九墨子四「日日必[illegible]」）

刪衍　見雜志十荀一「唯利飲食之見」。

（3.）依上下對文之理校字句訛誤，[illegible]字[illegible]倒與增刪脫衍。如

正誤　荀子禮論：「麤衰哭位憂戚」。王念孫以麤惡對文，哭泣對聲樂，憂戚對恬愉，皆見上文，且以麤惡二字所包者廣，不但麤衰一事，因定衰本作惡，後人不曉文義而妄改之也（雜志十一荀六「麤衰」）正誤句見雜志十四淮南十八「隱居爲蔽」

正顛倒　見雜志七管子六「故法」

增刪脫衍　見雜志八晏子一「藉斂和乎百姓樂及其政」及雜志七管子六「奚率求」

（4.）依上下文義相應之理校文字訛誤顛倒與增刪脫衍。如

正誤　管子形勢：「蕪臣者可以遠舉，顧憂者可與致道。」王引之曰：「臣當作巨，字形相似而誤。巨，大也。蕪巨者，謀及天下之大，而非一家一國之謀也。形勢解曰：「明主之慮事也，為天下計者，謂之蕪巨。」臣亦當作巨。曰慮曰計，釋蕪字也。曰天下則釋巨字也。若作蕪臣，則其義不通矣。」（雜志七管子一「蕪臣」）

正顛倒　見雜志十一荀子五「安樂」

增刪脫衍　見雜志九墨子一「脫文」及逸周書「厥考翼其肯曰予有後弗棄。」

（5.）依引述古書之通例校誤字。如

史記封禪書：「遂覲東后。東后者，諸侯也。」王念孫以史公述尚書每以詁訓之字相代之理，定覲本作見，後人依尚書改見為覲也。（雜志二史記二「遂覲東后」）

（6.）依古人複語之理校誤字。如

管子輕重丁：「君動言操辭。」王引之曰：「操當作搖，搖辭即動言，古人自有複語。輕重甲篇云：「動言搖辭，萬民可得而親。」是其證。今本搖作操者，涉上文兩操字而誤。（雜志八管子十二「操辭」）

屬於小學方面者

（1.）依文字形譌之通例校誤字。如

墨子備蛾傳：「敢問適人強弱，遂以傅城，後上先斷，以為淦程。」畢云：「淦字未詳。」王念孫以去缶篆隸皆相似，從去從缶之字，傳寫多誤，因定淦程為法程之譌，言敵人蛾附登城，後上者則斷之，以此為法程也。」（雜志十墨子五「淦程」）

（2.）依古音相協之理校字句訛誤顛倒與增刪脫衍。如

正誤　管子心術上：「嗜欲充益，目不見色，耳不聞聲。」王念孫謂「充益當為充盈，字之誤也。上以道理為韻，此以盈聲為韻，此篇多用韻之文。」（雜志七管子六「充益」）正誤句見雜志十三淮南八「外能得人」）

正顛倒　見雜志餘篇上韓子「去舊去智」及雜志十五淮南十九「禹乎於石」小注。

增刪脫衍　見雜志八管子九「青志以落及」及雜志十二淮南二「繳不若無形之像。」

（3.）依二字平列上下同義之理（即古書無以某二字連文之理）校誤字。如

荀子禮論，「卑絻黼黻文織。」王念孫以卑絻與黼黻文織，皆應二字平列，定卑為弁之形譌，通作弁也。」（雜志十一荀子六「卑絻」）又如

墨子天志下：「民之格者，則到拔之，不格者，則係操而歸。」王引之謂古無以係操二字連文者，操當為纍，即孟子所謂係纍其子弟也。

桑誤爲桑，後人因改爲操耳。（雜志九墨子三「係操」）

（4.）依古無訓某爲某之理校誤字。如

國語周語：「成事不貳。」韋注：「貳，變也。」王引之謂古無訓貳爲變者，貳當爲貣，貣即忒之假借字也。大雅瞻卬篇：「鞫人忮忒。」毛傳曰，「忒，變也。」（述聞國語「成事不貳」）又如

廣雅釋詁：「貳，益也。」王念孫疏證謂貳各本譌作貸，諸書無訓貸爲益者，蓋貸或作貣，與貳字相亂，故貳亦可譌作貸，又以貳之古訓，皆與益同義，因訂作貳也。

（5.）依通借之理刪衍文及正文字顚倒。如

刪衍　管子山權數：「北郭有掘闕而得龜者。」王引之謂闕與掘通，掘爲衍文。蓋管子本作闕，校書者因其音義與掘同，而旁記掘字，傳寫者遂誤入正文耳。（雜志八管子十一「掘闕」）

正顚倒　見雜志十四淮南十八「而不」

上舉之法，屬文義者六，小學者五，共得十一。王氏校書，雖不盡如此單純，然其基本法則，大約不外乎此也。諸法均以「校誤字」示例。（除小學第五法例外）餘則僅標出處，以省繁文。各例皆力避有引證者，以既有引證，則方法之效，不顯著也。抑有進者，此種方法，王氏不但於未得引證時，用以正訛，與有羣書異文，正誤兩見時，用以擇定，即偶遇諸本字異義同，正誤難分者，亦能用以決是非，助攻法，而得古書眞面。此王氏校書專據學理之異於他人僅憑臆測者，不辨而自明也。

以上所述之精神與方法，爲王氏治學之梗概。吾人據此，評論王氏可得兩點意見：一，王氏一生治學，雖偏於學術工具，然以學不廢思，故其校釋之中，亦有時牽連於學術本身問題，此與乾嘉一般實學輕思之樸學家，所得僅限於學術工具者不同。二，王氏既兼顧思想，故能識解開明。所立條例，雖亦間有因襲前人之成法，獨能轉精周密，運用靈活，即就學術工具之所得而論，亦較其他樸學家爲精確。有此二端，故雖反對乾嘉樸學者，於王氏亦無間言。今人治學，承繼乾嘉，而又感受十九世紀以來歐西學者治古學之風氣，較昔日更爲精密。以此標準，衡量王氏，則益見其價值之高也。

說良知四句教與三教合一

錢穆

陽明良知之學，號爲簡易直捷，雖愚夫愚婦，能知能行。然陽明自謂自幼篤志二氏，其後見得聖人之學，始自嘆悔。又其於宋賢之說，濡染亦深。此不僅於濂溪明道，即伊川晦翁之學，陽明亦習熟甚至。龍場歸一悟，始指點出良知二字。陽明自謂是千古聖聖相傳一點滴骨血。然陽明享年不永，在軍日久，其所提良知宗旨，尙多未及深究。其平常言教，頗雜老釋與宋賢陳舊套，多有與其良知之說自生錯歧者。卽

陽明包和含混，不及剖析。故自陽明身後，其門人後學於師說即多分岐，黎洲所謂各以意見攙和，說玄說妙，幾同射覆者也。而其關係尤大，最為詬病者所藉口，則莫如龍谿天泉證道記所述無善無惡心之體一語，黎洲撰學案，竭力為陽明迴護開脫，然而殊非陽明之本趣，竊謂此事實為王學中一大節目，研究良知之學者，於此不宜輕輕放過，茲試先述天泉證道記原文，再加以考訂如次。

據天泉證道記，陽明論學，恆提四句為教法，無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。緒山謂此是師門定本，龍谿則謂夫子立教隨時，謂是權法，未可執定，體用顯微，只是一機，心意知物只是一事。若悟得心是無善無惡之心，則意知物俱是無善無惡，天命之性，粹然至善，神感神應，其機自不容已，無善可名，惡固本無，善亦不可得而有也。緒山謂若是，是壞師門教法，非善學也。龍谿曰，學須自證自悟，不從人腳跟轉，若執著師門權法以為定本，未免滯於言詮，亦非善學。[illegible]二人所見不同，[illegible]就正。陽明晚坐天泉橋上，因各請質，陽明曰，正要二子有此一問，吾教法原有此兩種，四無之說，為上根人立教，四有之說，為中根以下人立教。上根之人，悟得無善無惡心體，便從無處立根基，意與知物，皆從無生，一了百當，即本體便是工夫，易簡直截，更無剩欠，頓悟之學也。中根以下之人，未嘗悟得本體，未免在有善有惡上立根基，心與知物皆從有生，須用為善去惡工夫，隨處對治，使之漸漸入悟，從有以歸於無，復歸本體，及其成功一也。世間上根人不易得，只得就中根以下人立教，通此一路。汝中所見，我久欲發，恐人信不及，徒增躐等之病，故含蓄到今。此是傳心祕藏，顏子明道所不敢言者，今既說破，亦是天機該發洩時，豈容復祕。汝中此意正好保任，不宜輕以示人。德洪卻須進此一格，始為玄通。德洪資性沉毅，汝中資性明朗，故取得亦各因其所近，若能互相取益，使吾教法上下皆通，始為善學耳。自此海內相傳天泉證悟之論，道脈始歸於一云。今按[illegible]處所記，為陽明晚年絕[illegible]，乃於陽明傳中無可考見，獨見於龍谿之傳述，而王學亦由龍谿[illegible]。後王學[illegible]日[illegible]無善無惡之論大為東林諸賢所攻擊。故[illegible]王學者，乃疑陽明本無是說，或又為此[illegible]句[illegible]別立解釋者。[illegible]於黎洲學案以下隨文辨正。今就陽明傳習錄細[illegible]，乃[illegible]實自有[illegible]無善無[illegible]為心體之[illegible]見，[illegible]雖[illegible]陽明講學本[illegible]一[illegible]惟在陽明當[illegible]，[illegible]尚不[illegible]。自[illegible]龍谿[illegible]遂至[illegible]大本原。欲[illegible]事先當就陽明之所謂良知者而一論之。[illegible]有以良知為吾心之本體者，有以良知為天地萬物之[illegible]大可商討，而陽明於此忽彼忽[illegible]，殊未細剖，[illegible]推[illegible]天泉問答，亦由[illegible]岐點派分也。今試略論如下。

陽明謂知是心之本體，心自然會知，見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知，不假外求。[illegible]心體之說也。陽明又曰，夫心之體，[illegible]也，能盡其心，是能[illegible]又曰，

性是心之體，今既謂良知即心體，是不啻謂良知即性。良知之[illegible]，本於孟子，孟子道性善，而以孩提之童之良知良能證之。今陽明即以良知爲心體，爲性，此正直承孟子，無可非者。然陽明書中常言良知爲心體，却未明白言良知即性，此緣陽明自見心體未眞切，其言性時有衝突，不如其言心之透澈分明故也。

陽明又言，天理在人心，亙古亙今，無有終始，天理即是良知。他處又言，心之體性也，性即理也，故有孝親之心，即有孝之理，無孝親之心，即無孝之理矣，有忠君之心，即有忠之理，無忠君之心，即無忠之理矣，理豈外於吾心耶。又曰，心即性，性即理，若以上之天理，即是良知之說，又可見陽明之所謂良知，實相當於其所謂性。

或問大人與物同體。曰目無體，以萬物之色爲體，耳無體，以萬物之聲爲體，鼻無體，以萬物之臭爲體，口無體，以萬物之味爲體，心無體，以天地萬物感應之是非爲體。今按此一條陽明解心體，最爲明白，心不能離物而自存，心物相交而後見心之用，亦由心物相交而後可以見心之體，此所謂即用見體也。陽明又云，孟子曰，是非之心，智也，是非之心，人皆有之，即所謂良知也。又云良知只是箇是非之心，是非只是箇好惡，只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。今按此處所謂萬事萬變。即上文所引天地萬物之感應，故知陽明謂良知即心體，乃就吾心與物相交相感之一種作用，即對物之一種是非之[illegible]而謂之體，而此種對物而能辨其是非之作用，其實即我心一種好惡之態度也。

佛家本有作用見性之說。朱子語類六二，龐居士神通妙用運水搬柴之頌，須是運得搬得是，方是神通妙用，若搬運得不是，如何是神通妙用。佛家所謂作用是性，他都不理會是非，只認得那衣食作息視聽舉履便是道，說我這箇會說話底，會作用底，叫著便應底，便是神妙，更不問道理如何。儒家則須是就這上尋討箇道理。又語類一二六，釋氏專以作用爲性，在目曰見，在耳曰聞，在鼻齅香，在口談論，在手執捉，在足運奔。且如手執捉，若執刀胡亂殺人，亦可謂性乎。龜山舉龐居士云神通妙用，運水搬柴，以比徐行後長，亦坐此病，不知徐行後長乃謂之弟，如曰運水搬柴即是妙用，則徐行疾行皆可謂之弟耶。今按此處朱子辨釋氏精審，釋氏即以作用爲性，儒家則須於作用上尋一箇是非，一個理來，程朱性即理也之說，與佛家作用見性之不同在此。今陽明以天地萬物感應之是非爲心體，知是知非即是良知，良知固是心的一種作用，但是非便是理，故曰，天理即良知，又曰，心即理，故陽明良知之學，雖近似於釋氏之作用見性，而實仍不失儒家之精神與[illegible]纏也。

程朱言性即理，而陸王言心即理，若爲不同，其實性即心體，則二語歸一，本無異致。朱子文集卷五六答鄭子上有云，吾以心與理爲一，彼以心與理爲二，亦非固欲如此，乃是其所見處不同。彼見得心空而無理，此見得心雖空而萬物咸備也。又文集五九答吳斗南有云，所云

禪學悟入，乃是心思路絕，天理盡見，此尤不然。心思之正，便是天理流行運用，無非天理之發見，豈待心思路絕而後天理乃見耶。且所謂天理，復是何物，仁義禮智，豈不是天理，君臣父子兄弟夫婦朋友，豈不是天理，若使釋氏果見天理，則亦何必如此悖亂，殄滅一切，昏迷其本心而不自知耶。據此朱子亦未嘗不言心即理。陽明則云，心之體，性也，性即理也。又云，人只要在性上用功，看得一性字分明，即萬理燦然。據此則陽明亦未嘗不言性即理。心性本非二物，而朱王兩家講心講性，到頭都會歸到理字上來，此乃朱王兩家大端相同處也。

說到理字，則必有一箇公是公非，而非小我個己之所得私，故理曰天理，取與人欲對，理欲之分，即天人之分，實即公私之分也。存天理，去人欲，又為朱王兩家之所同。陽明云，性是心之體，天是性之原。又曰，心之體，性也，性之原，天也。天之命於我者，心也，性也。又曰，心也，性也，天也，一也。既以心性即理，又以心性即天，故理必曰天理，而反天理者則稱人欲。何以儒家說心說性而必歸極於天乎。正緣人心必有同然處，此同然處即謂之性，既有其同然處，則決非小我個己之所得私，既非小我個己之所得而私，故乃推本歸極之於天。孟子曰，莫之為而為者謂之天。此所謂天，正指其同然而莫之為，並非必須確指一有人格之上帝而始得謂之天也。

上述兩義，一者心不能離物而自見，故曰，人心與物同體，又一則人心有同然，原於天命。由此兩義引申推演，便知天地萬物與我一體，無內外，無古今，只是一理，亦只是一性，實則只是一心，亦只是一良知也。今引錢緒山語以資[illegible]明，緒山曰，吾人與萬物混處於天地之中，其能以宰乎天地萬物者，非吾心乎。何也，天地萬物有聲矣，而為之辨其聲者誰歟，天地萬物有色矣，而為之辨其色者誰歟，天地萬物有味也，而為之辨其味者誰歟，天地萬物有變化也，而神明其變化者誰歟。是天地萬物之聲非聲也，由吾心聽，斯有聲也，天地萬物之色非色也，由吾心視，斯有色也，天地萬物之味非味也，由吾心嘗，斯有味也，天地萬物之變化非變化也，由吾心神明之，斯有變化也。然則天地也，萬物也，非吾心則弗靈矣。吾心之靈毀，則聲色味變化不得而見矣。聲色味變化不可見，則天地萬物亦幾乎息矣。故曰，人者天地之心，萬物之靈也，所以主宰乎天地萬物者也。吾心為天地萬物之靈者，非吾獨能靈之也，吾一人之視，其色若是矣，凡天下之有目者，同是明也，一人之聽，其聲若是矣，凡天下之有耳者，同是聰也，一人之嘗，其味若是矣，凡天下之有口者，同是嗜也，一人之思慮，其變化若是矣，凡天下之有心知者，同是神明也，非徒天下為然也，凡前乎千百世已上，其耳目同，其口同，其心知無弗同也，後乎千百世已下，其耳目同，其口同，其心知亦無弗同也。然則明非吾之目也，天視之也，聰非吾之耳也，天聽之也，嗜非吾之口也，天嘗之也，變化非吾之心知也，天神明之也。故目以天視，則盡乎明矣，耳以天聽，則竭乎聰矣，口以天嘗，則不爽乎嗜矣，思慮以天動，則通乎神明矣。天作之，天成之，不參以人，是謂天能，是之謂天地萬物

之靈。今按緒山這段話，發揮吾心與天地萬物一體之義最爲透澈，若根據這段話返觀陽明象山孟子所言，則義蘊昭宣無不躍如矣。

今若即就緒山此番意思推闡進去，則自可得一種天地萬物與我一體之見解，惟由此推演而來之萬物一體觀，自當與考亭濂溪之見微異。濂溪所謂二五之精，妙合而凝，以及朱子所謂鱖魚肚裏水與鯉魚肚裏水只一般（語類一二）云云，此皆就外面物質實體立說，而見爲天地萬物之一體，此則專就吾心之靈明良知，即其與物之相交相感處，而見其爲天地萬物一體也。此種萬物一體論，就北宋諸儒論之，惟明道見解頗與相近。明道謂仁者渾然與物同體，當知仁字即指吾心之靈明良知，不指外物實質。故明道又曰，天下事只是感與應而已矣。感與應亦指吾心與物相交之靈明良知言，不指物質言。又曰，既說心有感通，更說甚生死古今之別。又曰，知性即明死生之說。當知死生觀念，本指物質實體之聚散離合，若論心體，則無生無死，一樣可以感通。古人雖已死，但古人之心則依然尚在，依然可與今人相感通。否則吾儕今日又何從而得討論明道濂溪考亭諸儒意見之異同。故自心之感通言，即屬無生死，無生死，即無古今。象山所謂人與天地萬物皆在無窮之中，宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事，東海有聖人出，此心同，此理同，西海南海北海有聖人出，此心同，此理同，千百世之上至千百世之下有聖人出，此心同，此理同。陽明所謂天理在人心，亘古亘今無有終始，天理即是良知。又曰，若解向裏尋求，見得自己心體，即無時無處不是此道，亘古亘今，無終無始，更有甚同異，此皆與明道見解大體相似。余嘗謂儒家思想乃一種德性的一元論，此種萬物一體論，可謂係德性一元論下之一大分派，既非偏倚物質觀念的一元論，亦非偏倚個人主義的唯心論，在先秦孔門謂之仁，至陽明謂之良知，在先秦謂之道，在宋明人則謂之理，其重要貢獻，厥在抉破己私，進入大我，此即所謂存天理去人欲也。

此派萬物一體觀，既主從內心靈明良知之感應上認識，故其修養方法，亦自與偏重外物實體上認取萬物一體者有異。明道嘗謂質美者明得盡，渣滓便渾化，却與天地同體，其次惟在莊敬持養。象山則曰，今之論學者，只務添人底，自己只是減他底，此所以不同。今按此種修養意見，顯與伊川晦菴格物窮理之說有異。直到陽明，還是承接明道象山而發揮益透闢。陽明謂人心與物同體，只是一箇靈明充天塞地，中間只有這箇靈明。我的靈明，便是天地鬼神萬物的主宰，離却我的靈明，更沒有天地鬼神萬物，離却天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。問聖人應變不窮，莫亦是預先講求否。先生曰，聖人之心如明鏡，只是一箇明，隨感而應，無物不照，未有已往之形尚在，未照之形先具者。只怕鏡不明，不怕物來不能照。又曰，心體上著不得一念留滯，就如眼著不得些子塵沙，些子塵沙能得幾多，滿眼便昏天黑地了，這一念不但是私念，便好的念頭亦著不得些子，如眼中放些金玉屑，亦開不得了。今按此種功夫，即是象山所謂減，亦即明道所謂明得盡，渣滓便渾化

也哉。陽明又曰，去心上尋箇天理，此正所謂理障。唐詡問立志是常存箇善念要為善去惡否。曰，此念即善，更思何善。此念非惡，更去何惡。黃勉叔問心無惡念時，亦須存箇善念否。曰，既去惡念，便是善念，若又要存箇善念，即是日光之下，添燃一燈。今按由此再推衍，即陽明所謂無善無惡心之體之說之所由也。茲再引錢緒山語一節以當說明。

緒山曰，人之心體一也，指名曰善可也，曰至善無惡亦可也，曰無善無惡亦可也。曰善曰至善，人皆信而無疑，又為無善無惡者何也。至善之體，惡固非其所有，善亦不得而有也。至善之體，虛靈也，猶目之明，耳之聰也。虛靈之體不可有乎善，即明之不可有乎色，聰之不可有乎聲也。目無一色，故能盡萬物之色，耳無一聲，故能盡萬物之聲，心無一善，故能盡天下萬事之善。今之論至善者，乃索之於事事物物之中，先求其所謂定理者，以為應事宰物之則，是虛靈之內先有乎善也。虛靈之內先有乎善，是耳未聽而先有乎聲，目未視而先有乎色，塞其聰明之用，而窒其虛靈之體，非至善之謂矣。今人乍見孺子入井，皆有怵惕惻隱之心，怵惕惻隱之心是謂善矣，然未見孺子之前，先加講求之功，預有此善以為之則耶，抑虛靈觸發其機自不容已耶。目患不能明，不患有色不能辨，耳患不能聰，不患有聲不能聽，心患不能虛，不患有感不能應。虛則靈，靈則因應無方，萬感萬應，萬應俱寂，是無應非善，而實未嘗有乎善也。衡能一天下之輕重，而不可加以銖兩之積，鑑能別天下之妍媸，而不可留夫一物之形，心能盡天下之善，而不可存乎一善之迹。太虛之中，日月星辰，風雨露雷，陰霾絪縕，何物不有，而未嘗有一物為太虛之有。故曰，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。又曰，天下何思何慮，天下殊途而同歸，一致而百慮。夫既曰百慮，則所謂何思何慮者，非絕去思慮之謂也。千思萬慮，而一順乎不識不知之則，而無逆吾明覺自然之體，是千思萬慮謂之何思何慮也。此心不有乎善，是至善之極，謂之無善也。故 師曰無善無惡心之體，至善本體本來如是，未嘗有所私意撰說其間也。今按緒山此段話，發揮陽明無善無惡心之體一語可謂暢盡矣。其實此辨，即孟子由仁義行與行仁義之辨，惟陽明緒山均以明鏡喻心，皆謂隨感而應，此兩實與孟子原旨不合。而至於王學亦遂由此生歧。蓋此如明鏡之喻，本出老佛。若論儒者傳統精神則不然，當如應為客而感為主，吾心不僅能應，亦復能感。孟子曰，孩提之童，無不知愛其親，及其長也，無不知敬其長，孝弟愛敬，自根自發，中誠主動，事不專在應而在感，若為明鏡，見父自然知孝，見兄自然知弟，使若隨感而應，不見吾心之健德，設若父歿兄亡，豈吾心孝弟便永歸寂滅乎。又若父去兄行，豈吾心之孝弟便繼隨之留乎。緒山心可以鏡喻，而性則終不可以鏡喻。今王門諸良知專從照處說之，畢竟有病在也。（又按梨洲明儒學案據東廓青原贈處記緒山曰，至善無惡者心，與王龍谿所記不同，謂不當以無善無惡議陽明，然緒山自以無善無惡說至善，且明稱師說，正可證王門當日確有以無善無惡為心體之理論。正不必據此為陽明解脫也。）

此層在王門，惟爲季彭山識破，龍惕一書，甚堪玩味。其言曰，聖人以龍言心而不言鏡，蓋心如明鏡之說，本於釋氏，照自外來，無所裁制者也，而龍則乾乾不息之誠，理自內出，變化在心者也。予力主此說，而同輩尙多未然。按當時如王龍谿鄒東廓對季說皆有爭辨，蓋此自師門宗旨，故一時於彭山之說不易信肯。且陽明曰，良知之虛便是天之太虛，良知之無便是太虛之無形，日月風雷，山川民物，凡有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行，未嘗作得天的障礙。聖人只是順其良知之發用，天地萬物俱在我良知的發用流行中，何嘗又有一物超於良知之外，能作得障礙。今按陽明此處，覺以虛無說良知，仔細論之，實爲語病。季彭山主宰流行之辨，即由此發。其言曰，謂天非虛不可，然就以虛言天，則恐著虛亦倚於氣，而其動也爲氣化，如日月星辰水火土石風雨露雷鳥獸蟲魚之類，有隨其所重而莫節其過者矣。蓋虛貴有主，有主之虛，誠存於中，是謂健德，所惡於虛者，爲其體之非健也。又曰，自然者，流行之勢，屬於氣者也，勢以漸而重，重則不可反矣。惟理可以反之，故語自然者，必以理爲主宰。今按此處辨理氣，辨主宰流行，知將來自王反朱之趨嚮，當時已在陽明及身弟子中開其端兆矣。學術言思不能稍有偏倚，稍一偏倚，卽積漸成重，而來繼起者之反復，彭山之言，正爲說到此層也。

陽明以虛無言良知，其說頗近於老佛，此在陽明亦不諱。故曰，良知所謂情順萬事而無情，無所住而生其心，佛氏曾有此言，未爲非也。今按情順萬事而無情，語本明道定性書，明道之言曰，夫天地之常，以其心普萬物而無心，聖人之常，以其情順萬事而無情，故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在於自私而用智。自私則不能以有爲爲應迹，用智則不能以明覺爲自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。與其非外而是內，不若內外之兩忘，兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尙何應物之爲累哉。大抵陽明言良知，頗多承襲明道。然明道此等理論，老釋之氣味甚重，亦僅能說去應物之累而止，實未窺夫儒家剛健感物之妙也。

又其果如明道所言，聖人情順萬事而無情，其喜以物之當喜，其怒以物之當怒，聖人之喜怒，不繫於心而繫於物，不得以從外者爲非，而更求在內者爲是。循此言之，豈不乃聖人之孝，以父母之當孝，聖人之弟，以兄長之當弟，聖人之孝弟亦不繫於心而繫於物乎。必將以有爲爲應迹，以明覺爲自然，則其極必至於其心空虛，不留一物，此固爲莊老道家所理想之境界，而明道特修飾之以莊敬存養之一語而已。故伊川繼之乃曰，敬只是涵養一事，必有事焉須當集義，只知用敬，不知集義，卻是都無事也。於是乃有敬義夾持之訓，於是乃有卽物窮理之教。明道所謂物之當喜，物之當怒處，卽理也。伊川晦庵卽物窮理之說，正亦承接明道宗旨而來。然其流弊則物理與吾心判爲兩事，窮理之學幾於陷爲義外，故象山起而糾之，唱爲心卽理之說。陽明特提良

知二字，以天地萬物感應之是非爲心體，吾心與物理，一而二，二而一，此正明道所謂內外之兩忘矣。惟惜陽明論良知，仍未能脫淨前人圈套，終不免以虛無言良知，此則其失耳。

與無善無惡之說相關者，尚有傳習錄與薛侃論去花間草一段。薛侃去花間草，曰，天地間何善難培，惡難去。先生曰，未培未去耳。少間，曰，此等看善惡，皆從軀殼起念，便會錯。侃未達，曰，天地生意，花草一般，何曾有善惡之分。子欲觀花，則以花爲善，以草爲惡。如欲用草時，則復以草爲善矣。此等善惡，皆由汝心好惡所生，故知是錯。曰，然則無善無惡乎。曰，無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。曰，佛氏亦無善無惡，何以異。曰，佛氏著在無善無惡上，便一切都不管。聖人無善無惡，只是無有作好，無有作惡。曰，草既非惡，即草不宜去矣。曰，草若有礙，何妨汝去。曰，若此又是作好作惡。曰，不作好惡非是全無好惡，只是好惡不去又著一分意思，如此即是不曾好惡一般。曰，然則善惡全不在物。曰，只在汝心，循理便是善，動氣便是惡。曰，畢竟物無善惡。曰，在心如此，在物亦然。曰，先生云，草有妨礙，理亦宜去，緣何又是軀殼起念。曰，此須汝心自體當，汝要去草，是甚麼心，茂叔窗前草不除，是甚麼心。梨洲曰，先生之言，自是端的，與天泉證道之說迥異。又曰，陽明言無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動，蓋言靜爲無善無惡，不言理爲無善無惡，理即是善也。猶程子言人生而靜以上不容說，周子太極而加之無極耳。獨天泉證道記有無善無惡者心之體，有善有惡者意之動之語。夫心之體，理也，心體無間於動靜，若心體無善無惡，則理是無善無惡，陽明不當但指其靜時言之矣。釋氏言無善無惡，正言無理也。善惡之名從理而立耳。既已有理，惡得言無善無惡乎。就此去草之言證之，則知天泉之言未必出自陽明也。今按細繹陽明意，謂天地生意，花草一般，本無善惡。若吾心未起意去草，則花草之於我心，亦復一般，亦無善惡。若周茂叔窗前草不除，知不以草爲惡也。逮其生心去草，乃始以草爲惡。故曰，無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動，此與天泉證道記所謂無善無惡者心之體，有善有惡者意之動二語，義旨相發，並無二致。梨洲謂善惡之名，從理而立，此亦非陽明意。陽明乃謂善惡之分，起於吾心之好惡耳。當吾心好惡未形，則內之吾心，外之萬物，一體平等，各無善惡可言，故曰理之靜。理之靜對氣之動而言，梨洲謂陽明蓋言靜爲無善無惡，不言理爲無善無惡，此乃存心迴護，有意爲陽明解脫，陽明之意，實不如此。惟陽明既言無善無惡理之靜，有善有惡氣之動，卻並不專向理之靜一邊去，故曰，草若有礙，何妨汝去。只不作好惡，即是不曾好惡一般，是氣之動仍不害於理之靜。動靜一致，即便吾心對物有善有惡，而不從軀殼起念，仍無害於其無善無惡之眞，此之謂循理，即是善也。惟是吾心於好惡上多著了一分意思，如眞實認草爲惡，此之謂作好作惡，此便是動氣，如此則是惡非善。故曰，循理便是善，動氣便是惡。循理並非無好無惡，只是好惡一循於理，不去著一分意思，便如不曾好惡一般，如此則雖亦分善分

惡，而到底並無善惡之分。此如論語所謂惟仁者能好人能惡人也。若一向認定花是善，草是惡，花必培，草必去，便是動氣了。動氣與氣之動有別。氣之動仍不妨其是循理，理自有動靜也。故此時雖分善分惡，而仍爲善一邊事。若動氣則著了私意，便非循理，一時雖一樣分善分惡，而自與循理時善惡之分不同，故屬惡一邊事。陽明之意大體如此。此自與緒山天泉橋所舉四句教法大體相似，焉得轉換一番說話，反疑緒山天泉橋所言不出陽明耶。惟此間仍自有一問題當細究者，卽不動於氣畢竟與氣之動不同。氣之動便有好惡，好惡便是良知，然好惡決非僅屬照心。儻此心果如明鏡，僅主於照，則試問花草一般有生意，如何在此心上照出善惡之辨來。可知以照心說良知，到底不得不如佛氏著在無上，一切不管。若要說到好惡上，則良知終不能專以明鏡爲喻。陽明喜以明鏡喻良知，終是認性未眞切也。

陽明又曰，不思善不思惡時認本來面目，佛氏爲未識本來面目者設此方便，本來面目卽吾聖門所謂良知，今既認得良知明白，已不消如此說矣。今按陽明謂聖門良知卽猶佛家之所謂本來面目，佛氏本來面目，在不思善不思惡時，認此又可爲陽明自以無善無惡爲心體之一證。陽明又曰，無所住而生其心，佛氏曾有是言，未爲非也。明鏡之應物，妍者妍，媸者媸，一過而不留，卽是無所住處。今按佛氏謂無所住而生其心者，其吃緊不在無所住，而在生其心之生。儻無所住而亦不能生，則仍是斷滅種性，將入於枯木死灰，何貴之有。中庸言所過者化，倘有所存者不神，則所過者亦未必能化。明鏡照物，僅能一過不留，說不上所過者化，更無論於所存者神矣。且明鏡之照，妍者妍，媸者媸，而明鏡更無好惡之見存。若人心照物，亦如明鏡，則花是花，草是草，花儘妍，草儘媸，試問在人心上又如何安上一分好惡來。今在人心上既自然安得上一分好惡，便知此心不盡如明鏡，明鏡只能無所住，卻不能生，心則能生，說到心之能生處，便是心之體，便是性也。陽明以良知爲心體，以好惡爲良知，此並不誤，只緣陽明認性不眞切，故又時時以明鏡喻心，由此一錯，便入歧途。故陽明以無言無善無惡爲心體，此僅得爲遮撥義，非究竟義也。心體自有此一片好惡之誠，孟子所謂根於心，睟於面，盎於背，自有天機，自有生趣，豈得以明鏡爲喻。今曰心如明鏡，曰無善無惡，則此心者至多有當于中庸之所謂明，而無當於中庸之所謂誠，至多有合於佛氏之所謂無所住，而不能合於佛氏之所謂生。若由此而謂我以有爲爲應迹，以明覺爲自然，則恐不僅無當於中土聖人之所謂至善之性，亦且無當於彼佛菩薩之所謂佛性。當知佛性亦自有種子，亦自具生理，亦不全如明鏡也。

梨洲又爲之說曰，陽明所謂無善無惡者，無善念惡念耳，非謂性無善無惡也。下句意之有善有惡，亦是有善念惡念耳，兩句只完得動靜二字。他日語薛侃曰，無善無惡理之靜，有善有惡氣之動，卽此兩句。所謂知善知惡者，非意動於善惡，從而分別之，而爲知，知亦只是誠意中之好惡，好必於善，惡必於惡，無是無非而不容已者，虛靈不昧之性

體也。爲善去惡，只是率性而行，自然無善惡之夾雜，先生所謂致吾心之良知於事事物物也。四句本無病，學者錯會，乃謂無善無惡斯爲至善。善一也，而有有善之善，有無善之善，無乃斷滅性種乎。今按陳九川問，有無念時否。陽明曰，實無無念時。此說諦當矣，豈得又以無善念無惡念時爲心體乎。陽明他日又謂心體上著不得一念留滯，此即所謂不思善不思惡時見本來面目，又即所謂無所住而生其心也。陽明之病，仍在以明鏡之虛無說性體。黎洲釋知物兩句極精湛，此自王學根本宗旨所在，其釋心意兩句則有意迴護，陽明本意實不然，此通觀上文所引而可知者。

陽明又云，性善之端須在氣上始見得，若無氣亦無可見矣。惻隱羞惡辭讓是非即是氣，程門謂論性不論氣不明，亦是爲學者各執一邊，只得如此說，若見得自性明白時，氣即是性，性即是氣，原無性氣之可分也。今按陽明此條復有誤，若謂惻隱羞惡辭讓是非全是氣，性善之端，須在氣上始見，則試問除却惻隱羞惡辭讓是非，又從何處去見性，無怪陽明必以無善無惡爲理之靜爲心體矣。蓋陽明之意，必待氣之動而後有惻隱羞惡辭讓是非可見，而後有善端可見，其向上一步，則仍所謂人生而靜以上不容說也。然在程子以後，天氣質之性爲有善有惡，所以圓成其先天義理之性之爲至善無惡也。今陽明又錯會程子意，惻隱羞惡辭讓是非爲氣，謂至此善端始見，則豈不轉以證成其性體本爲無善無惡矣乎。陽明他日又言心無體，以天地萬物感應之是非爲體，則知是知非即是心體，即是理之靜矣，烏得謂是非是氣一邊事耶。蓋陽明良知之說，本於龍場一悟，於百死千難中得來，確爲千聖之血脈，惟其於北宋諸儒之陳說，沾染甚深，辨析未精，故其論性論理氣時時有語不圓融之病，即如此條謂性即是氣，氣即是性，黎洲謂其更有商量是也。陽明語類是者尚多，所貴學者能分別而觀也。

上來所述，皆陽明以良知爲心體之說也。良知只是一片好惡之誠，人性之至善即在此，而陽明又喜以明鏡之虛靈說之，鏡止於照，若曰心能知是知非，一如明鏡之照物，則豈不成是非在物而不在心乎。若曰是非本於我心之好惡，好惡即是天理，則此心之不能如明鏡，不得僅爲虛靈，又斷斷然矣。故曰此處爲王學一岐義。此下請再就以良知爲天地萬物之本體者論之。

天地萬物一體之說，爲宋明儒者所共守，惟其間實有兩派。明道曰，仁者渾然與物同體，象山謂宇宙內事即吾心內事，此一派也。濂溪太極圖，橫渠正蒙，皆從陰陽五行一氣之化證天地萬物之一體，晦翁承其流，而主一物一太極，萬物一太極，此又一派也。王學精神實屬前者，而有時則依違於後說，此又王學一岐點也。

陽明嘗曰，心之感應謂之物，又曰萬事萬物之理不外於吾心，此一說也。而有時又曰，心外無物，此則又成一說，與前說迥殊。傳習錄，先生遊南鎭，一友指巖中花樹問曰，天下無心外之物，如此花樹在深山中，自開自落，於我心亦有何關。先生曰，你未看此花時，此花與汝心同

歸於寂，你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。今按此等處竟如釋氏所稱三界惟心，山河大地盡妙明心中物矣。陽明一方認良知爲虛無，一方又認心外無物，此即釋氏以山河大地爲心。不見有山河大地，山河大地無礙於其所謂空者，此皆陽明早年宿習，隨順舊格套未能擺脫淨盡之證也。竊謂陽明此等處若仔細推闡進去，皆足爲其學說之病害，實不如前引緒山一節話所謂「以天視耳以天聽者之較爲妥帖也。

或問人有虛靈，方有良知，若草木瓦石之類，亦有良知否。曰人的良知就是草木瓦石的良知，若草木瓦石無人的良知，不可以爲草木瓦石矣，豈惟草木瓦石爲然，天地無人的良知，亦不可以爲天地。今按陽明此條，更無理致，不知是記者簡率，抑陽明果自爲此膚末不實之言也。上一條論心外無物，尚從心體上立說，此條則未免轉向外去，循此說下，便不難移轉成濂溪考亭路脈矣。茲引陽明弟子歐陽南野一節話以爲比較。南野曰，道塞乎天地之間，所謂陰陽不測之神也。神凝而成形，神發而爲知，知感動而萬事出焉。萬事出於知，故曰皆備於我。而知又萬事之取正焉者，故曰有物有則。知也者，神之所爲也。神無方無體，其在人爲視聽，爲言動，爲喜怒哀樂，其在天地萬物，則發育峻極者，即人之視聽言動喜怒哀樂者也。鳶之飛，魚之躍，以至山川之流峙，草木之生生化化者，亦即人之視聽言動喜怒哀樂者也。故人之喜怒哀樂視聽言動，與天地萬物周流貫徹，作則俱作，息則俱息，而無彼此之間，神無方體故。也故格吾視聽言動喜怒哀樂之物，則範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，無方體故也。視聽喜怒之外，更有何物。蓋古之言視聽喜怒者有見於神，通天地萬物而爲言。後之言視聽喜怒者，有見於形，對天地萬物而爲言。通則一，對則二，不可不察也。竊謂南野此條，實可爲天地萬物論之又一種闡述，循其說，頗可融會孟子與易庸之境界，北宋濂溪明道兩派亦可由此綰合，實有當於儒家傳統德性一元論之旨趣，陽明闢山中花樹不在心外，猶未免落著於形對一邊，其謂天地草木無人的良知便不成其爲天地草木，此亦隨順張皇，較之南野此條，偏圓懸別，此等處皆是陽明學自身闡發未臻成熟之疵病也。

陽明又云，良知是造化的精靈，這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，眞是與物無對。今按此條大旨與前引一條無大出入，而下語尤偏著。此等處顯見陽明胸中之萬物一體論，尚依違出入於濂溪明道兩可之間，此處良知即猶濂溪之太極，陽明以良知本體爲虛無，即是無極而太極矣。陽明平常推挹濂溪明道，猶在象山之上，然若論天地萬物一體，則明道象山爲一格，濂溪應別爲一格。陽明提唱良知，應從象山路子，不必牽涉濂溪，今陽明未能更超一級，融通此兩徑於一致，而立說忽彼忽此，此皆其學說闡發未細未臻成熟之故。

陽明又云，離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物。或問，天地鬼神萬物，千古見在，何沒了我的靈明便俱無了。曰，今看死的人，他的天地

萬物尙在何處。今按此條陳義甚膚，此似一種極端個人主義之唯心論，亦可謂是常識的唯心論。此正陽明所譏從軀殼起念者也。若如上引兩條之說，良知生天生地，神鬼神帝，草木瓦石皆有良知，則人之良知只分得了天地鬼神萬物良知之一部，而一人之良知，更屬人類的良知之一瞥。靈明不盡於我之方寸，何得謂離却我的靈明，便無天地鬼神萬物乎。此又心外無物之舊意見也。此在孟子象山決不如此說。當知心有一人一時之心，有萬衆萬世之心。姑以人心道心說之，人心道心雖屬一心，而自有辨。人心乃一人一時之心，當下而卽是者也。道心乃萬衆萬世之心，千古而常然者也。離却當下卽是之心，更無千古常然之心，此一義也。然不可謂凡屬當下卽是者皆屬千古常然，又一義也。良知靈明，固屬當下卽是，而尤其是千古常然。浙中王門有徐魯源者，學於錢緒山，嘗謂求之於心者，所以求心之聖，求之於聖者，所以求聖之心。聖人先得此心之同然，故盡心必證於聖人，中庸言至誠無息，將此理生人方有，未生旣化之後俱息耶。抑體明博厚悠久無疆之理異於天地耶。竊謂此說可以糾陽明此番話之失矣。故象山言心卽理，必舉東海南海西海北海之聖人，必舉千百世之上乃至千百世之下之聖人，包宇宙以爲量，奉聖人以爲準，豈如陽明隨舉一人一時瞬息變滅之心而輕爲之言乎。蓋果以此心之虛靈爲心體，其極則以一人一時之心爲當下而卽是，此亦言思之相引而必至者，此又爲陽明言良知一岐義。此等處陽明皆隨順爲說，而後學者不察，推波助瀾，遂至於不勝其流弊也。

以上皆舉陽明以良知爲天地萬物之本體者，其語病尤易見。槪其陽明以良知爲天地萬物之本體，故遂以虛無說良知，謂良知之虛，便是天之太虛，良知之無便是太虛之無形，日月風雷山川民物凡有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行。今按由此說下，則又何怪於陽明之以無善無惡爲心體耶。繼此有當附論者，則晚明學者盛行之三教合一論，其源亦起於陽明也。陽明早年濡染於老佛之說者旣深，及其晚節告語學者，於二氏之說，常明白稱引，不爲諱。此已略見於前引矣。茲再舉其最明顯者一條，如答張元冲問二氏與聖人之學所爭毫釐，謂其皆有得於性命也，不知亦須兼取否。先生曰，說兼取便不是。聖人盡性至命，何物不具，何待兼取。二氏之用，皆我之用，卽吾盡性至命中完養此身謂之僊，卽吾盡性至命中不染世累謂之佛。但後世儒者不見聖學之全，故與二氏成二見耳。譬之廳堂三間共爲一廳，儒者不知皆吾所用，見佛氏則割左邊一間與之，見老氏則割右邊一間與之，而己則自處中間，皆舉一而廢百也。聖人與天地民物同體，儒佛老莊皆吾之用。是之謂大道。此可謂陽明之三教合一論。至於龍谿，乃始昌言無避忌。或問龍谿以天根月窟之義，龍谿曰，天地之間一陰一陽而已矣。陽主動，陰主靜，坤逢震爲天根，所爲復也，乾遇巽爲月窟，所謂姤也。根主發生，鼓萬物之出機。窟主閉藏，鼓萬物之入機。陽往陰來之義也。古之人仰觀俯察，類萬物之情，而近取諸身，造化非外也。一念初萌，洪

濛始判，粹然至善，謂之復。復者，陽之動也。當念攝持，翕聚保合，不動於妄，謂之姤。姤者，陰之靜也。一動一靜之間，天地人之至妙者也。夫一陰一陽之謂道，繼之者善，即謂之復，成之者性，即謂之姤。復與姤，人人所共具，百姓特日用而不知爾。顏子擇乎中庸，有不善未嘗不知，知未嘗復行，無祇於悔，所謂復也。能拳拳服膺而弗失，所謂姤也。復者，陽乘陰也。姤者，陰遇陽也。知復而不知姤，則孤陽易蕩而藏不密，知姤而不知復，則獨陰易滯而應不神，知復知姤，乾坤互用，動靜不失其時，聖學之脈也。堯夫所謂丸，即師門所謂良知。萬有生於無，知為無知之知，歸寂之體，即天根也。萬物備於我，物為無物之物，應感之用，即月窟也。寂者動靜之體，寂感之機，致知格物者，誠意之功也。此孔門家學也。今按陽明常引釋氏語論學，其援道家言暢仲之者無如龍谿矣。或問老佛虛無之旨與吾儒之學同異。龍谿曰，先師有言，老氏說到虛，聖人豈能於虛上加得一毫實，佛氏說到無，聖人豈能於無上加得一毫有。吾人今日未用屑屑在二氏身分上辨別同異，先須理會吾儒本宗明白，聖人微言見於大易，學者多從陽陰造化上抹過，未之深究。夫乾其靜也專，其動也直，是以大生焉，夫坤其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。便是吾儒說虛的精髓。無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故，便是吾儒說無的精髓。自今言之，乾屬心，坤屬身，心是神，身是氣，身心兩事，即火即藥，元神元氣，謂之藥物，元氣往來，謂之火候。神專一則自能直遂，性宗也。氣翕聚則自能發散，命宗也。真息者，動靜之機，性命合一之宗也，一切藥物，老嫩浮沉，火候文武，進退，皆於真息中求之。大生云者，神之馭氣也。廣生云者，氣之攝神也。天地四時日月，有所不能違焉。不求養生而所養在其中，是之謂至德。盡萬卷丹經，有能出此者乎。無思無為，非是不思不為。念慮酢酬，變化云為，如鑑之照物，我無容心焉，是故終日思而未嘗有所思也，終日為而未嘗有所為也。無思無為，故其心常寂，常寂故常感。無動無靜，無前無後，而常自然。不求脫離而自無生死可出，是之謂大易。盡三藏釋典，有能外此者乎。先師提出良知兩字，範圍三教之宗，即性即命，即寂即感，至虛而實，至無而有，千聖至此騁不得一些精采，活佛活老子至此弄不得一些伎倆，同此即是同德，異此即是異端，如開拳見掌，是一是二，曉然自無所遁也。不務究明本宗，而徒泥執名象，纏繞葛藤，祇益紛紛射覆耳。今按龍谿此兩條，可見王門當時確有提出良知二字範圍三教之意。龍谿晚年所至接引，自兩都及吳楚閩越，皆有講舍，而江浙為尤盛。會常數百人。龍谿年至八十，猶不廢出游，其精神蓋幾幾自講學轉而為傳教。泰州李贄於龍谿尤讚歎佩服，以為前無往古，今無將來，後有學者，可以無復有書矣。然王學至於李贄之徒，亦遂橫流放濫，不可復從而究詰之，而王學遂自此墮地不復振。夫範圍三教，融通歸一，豈非學術界一大業，思想界一大事。惟必其言思意境，卓乎有以超出乎三家之上，乃始可以包絡乎三家之外，而後三家之異同乃可消融，並包於我範圍之內，而偶以為我之用，否然者，隨順包含，管鑰不住，終必決裂以去。抑且自亂本

宗,精微昧失,粗迹流傳,其害轉有不可勝言者。故君子之論學,別異尤審於會同。孟子曰:予豈好辯哉,予不得已也。

功利主義的新評價

賀麟

在倫理學上,功利主義是與純粹義務說相反的一種學說。從人生觀看,有人持功利主義的人生觀,有人持非功利主義的人生觀。這原是在思想史上爭論不休的問題,也是在個人生活上常起衝突的問題。尤其近數十年來中國思想界對功利主義時起爭論。有人以為整個西洋文化就是功利主義的文化。其人生觀也是功利主義的人生觀,至於東方文化,則是反功利的道德的,純義務的,所以他們認為中西文化之差別,就是功利主義與非功利主義的差別。民初嚴又陵梁任公之介紹功利主義到中國來,其功罪如何,大家意見更不能一致。有人以為今日一般青年思想,中功利主義之毒甚深。這些說法或看法對不對?我們對功利主義究竟應抱什麼態度?有什麼評價?

先問什麼是功利主義?概括講來,功利主義是認為在實際上可感到可得到的事物為有道德價值,為生活目的的學說,所以功利主義者,所要求的是看得見摸得着感得到的東西,這類東西,大體上可分為四種:第一種是快感或快樂;第二是財貨或金錢;第三是名譽;第四是權利或權力。凡追求四者中之任何一個或一個以上的人,都可以概括的稱為功利主義者。這些東西都是感覺得到的,至於仁義禮智孝悌忠信,都是不能實際地感覺得到的實物,都只是抽象的道德理想。

功利主義可大別分為兩種:一是舊式的功利主義,或個人的功利主義,所求者是個人的幸福,財富,名利或權力。常識上的功利主義,大都指此種個人的舊式的極現實的功利主義而言。(註一)這種主義所求者,是個人自然慾望的滿足,如食色等。個人的自然慾望並不認為不道德,反之嘗求加強,發展和擴充。其方法是運用理智才能。這就與禽獸不相同了。因為禽獸雖有自然慾望,卻不能高度運用理智才能去滿足其慾望。普通人,在名利場中的追逐,在宦海中的浮沉,政治上的急功好利,功名才智之士,都是這種功利主義思想之代表。歷史上的人物,如商鞅,李斯,韓信,其一生的目的,就在封侯拜相,並無道德觀念,或為人民謀福利的動機。帝王中也有功利主義的代表人物,如好大喜功之秦始皇漢武帝。凡被稱霸王之君主,均屬於功利主義範圍之內。這種舊式的功利主義,人人都可說是沾染了幾分,很難完全擺脫淨盡,但很少有偉大的哲學家作代表。對於這種舊式的功利主義有一種舊式的批評。

批評的要點,認為是追求功利者,向外作無窮的追求。而所追求之物,沒有本身目的或內在目的,易言之,他受外界的事物,不斷的引

誇，所以是意外的。他雖具奔波不已，却永遠得不到滿足，永遠在追求之中。他們形容這種功利追求的人爲臨死時都伸着兩手，張着口不閉雙目，尚在向外渴求，不得滿足的可憐狀態。如秦皇漢武已經征服了當時的天下，可是仍不滿足，還要去求仙長生。功利主義者則當下就得滿足，可以無入而不自得，隨處均可見道。顏回簞食瓢飲，樂在其中。藝術家詩人於發揮其創造衝動時，也能當下得滿足。功利主義的另一個缺點，是用計算苦樂得失利害的方式來估計人生。中國的儒家，從來就反對計算式或算賬式的人生，認爲這種生活是最無意義，最枯燥無味的生活。像孟子就是非功利主義的最顯著的代表人物。他認爲今人乍見孺子將入於井，前去救他，並非要要譽於鄉黨朋友，也非要去結好於孺子的父母得什麼報酬。只因爲應該救，才去救，這是純義務的道德的要做就做，但求心安理得，而不計較功利。一個人之所以要履行孝悌忠信等德性，都是基於純義務，純出於本心或良知之不得已。假使人凡做事待人都要計較功利，便免不了斲喪人情，戕賊人性，因而也就傷害人類倫常的關係了。孔子揭出「女安則爲之」的訓誡，便是不計較利害，不向外追求，一以內心的當下滿足爲依歸，所以有人認爲西洋人大都向外追求無饜，而中國人則只求內心的滿足。

這種批評，有一部分真理，可是也不無缺點：第一，功利主義者之向外追求，也不一定像批評者所說那樣完全得不到當下的滿足。如釣魚，有的人釣魚爲求得魚吃魚之利，其態度固是功利的，但也有非功利態度的釣魚，即在釣魚的過程中，本身尋得樂趣。又如喝酒，也可以沒有做官發財求名求利的追逐，而能當下得到快樂。假如過分注意當下滿足，反對向外追逐，那就容易陷入有一種悅意味的名士風流式的當下滿足。（註二）第二，說向外追求者，永遠達不到目的，陷於無窮追逐，殊不知目的不一定在得到一件東西，而即在於追求的本身。追求的經過，追求的精神，本身就有價值。至於東西之是否可得到，反而無足重輕。如求知（並不是以有涯求無涯，殆已。）其目的就在鑽研探討思辨等愛智的過程裏得到滿足，至於有無新發明，能否成著名的學問家，反在其次。又如經商，假如一夕之間坐得鉅萬，決不足樂。經商者之愉快，就在其經營的過程中。求名亦然，軍人以上戰場爲痛快，秀才以上考場爲痛快，快是否打勝仗，是否考得中，有賴於別的外在條件，非所計較。所以說近代西洋人大都向外追求，是對的。說他們永遠不能得滿足，却是錯的，他們的滿足，就在追求的過程中。譬如競爭選舉，即在各黨熱烈公開競爭的過程中，民主政治的精神就發揚了。而不全在競選之勝利，彼失敗之黨，亦有其滿足，亦有其維護民主政治的功能。批評者的另一個弱點，就在於把功利主義與非功利主義機械地對立起來，認爲功利主義者完全是盲目的利慾薰心的，無理想指導的。非功利主義者則卑視功名，輕蔑享樂，過孤寂的生活的。這樣一來，功利的熱烈追求，無補於道德的發展。非功利的高尚襟

懷，無補於社會福利。殊不知功利與非功利（道德的）不是根本對立的，是主與從的關係。非功利是體，功利是用，理財與行仁政，並不衝突，經濟的充裕爲博施濟衆不可少的條件。上面所舉的四種功利，當然不是人生的最後目的，而只可說是行爲合乎正誼的結果或副產，或達到某種道德目的的手段或工具。我們不能說求金錢是人生的目的，但可利用金錢作爲發展個性，貢獻國家，服務社會的手段。所以功利與非功利不但不相反，實在是相成的。以名譽來說，名者實之賓，實至則名歸，所以名不是最後的目的，而是某種行爲所產生的結果。快樂也同樣不是追求的目的，而是實現自我，達到道德的目的的副產，或跟隨之物。至於權力的獲得，無非爲的要實現理想，理想才是目的，權力決不與此理想根本對立。舊式的批評者，不明白這道理，所以流爲極端的反功利而逃避人生。使得整個社會成爲死氣沉沉，無生人樂趣的社會。眞正說來功利是實現理想實現道德所必不可少的條件。爲避免消極的，極端抹煞功利的態度，可以提出兩個原則：第一尊重他人的福利，承認每人有求福利之權；同時第二，保持自己的福利。福利是健全的生活所必要的，不可少的。他人侵犯我們的福利，我們是要依法依理力爭的。有人因爲自己敝屣福利，乃忽視他人的福利；自願犧牲福利，便不尊重他人的福利，強迫別人也去犧牲福利。自己逃避人生，便斥責肯定人生的人爲向外追逐。這是不對的。譬如健康當然是人所不可少的，但亦不能說人生的目的，就在於求健康。但無論如何，我們一方面要尊重別人的健康，同時要維護自己的健康。對功利的態度也應如此。換言之，於追求功利，維護功利，分配功利時，也須遵守恕道和公平的原則。這就足以避免孟子所謂「上下交征利而國危矣」及荀子所謂「爭則亂，亂則窮」的危險了。

由這兩個原則就過渡到近代新式的功利主義了。近代的功利主義不是個人的功利主義，而可說是社會的理想主義，或社會福利主義。這個主義的要點有三：

第一，近代的功利主義者，把上面所列舉的四種功利，歸納成爲一種功利，即快樂或幸福。所以這種功利主義也被稱爲快樂主義，幸福主義。他們確認人生的目的就是求快樂。快樂以外的東西，如金錢，名譽，權力，甚至於德行，或是其本身包含快樂，或是爲達到快樂的手段。第二，這種主義所求者是最大多數人的最大快樂。最大多數人的最大快樂，是人生的理想，也是行爲的目的，或道德的標準。一切行爲，對此標準有利的，即爲善。對此有害的即爲惡。判別善惡的等級，也以快樂所涉及的人數的多少，快樂的大小爲準。第三分配快樂的原則，是一人只算一份，沒有人可算兩份。（Every body to count for one, nobody fore mor than one.）簡言之，這是爲全體爲社會謀幸福，爲平民求利益的道德理想。其辦法有二：一是改進平民的物質生活，謀大衆衣食住行的改善，決非口惠而實不至。二是就知識方面去促使學術文化普及於大衆，要人人能享受求知快樂能

能得求知的權利。所以這派功利主義的人，大都注重平民教育，和社會服務。近代許多社會改進運動，都在新功利主義的思想背景下進行着。新功利主義是近代西洋的最大思潮，正好與十八世紀到十九世紀的工業革命和民主政治的潮流配合起來，而其與舊功利主義的不同，也正同民主社會與封建社會之不同一樣。

這種近代式的功利主義理論上誠不免有許多困難，（本刊第二十期謝幼偉先生撰快樂與人生一文，對於功利主義心理上，理論上，修養上的困難，有詳細討論，讀者可參看。）而且追求最大多數人的最大幸福，已是追求一種遠大的社會理想，而有利他的仁愛精神，是否已超越其狹義的功利立場，也是問題。此處我們不能討論。但加以正當的同情的了解，從社會和時代需要來看，確有不少的優點：第一，打破親疏貴賤之分。根據一人一份的福利分配原則，這是一種有革命性的思潮。推翻了封建性的親疏貴賤之分，公平地承認每一人的一份，不許任何人佔兩份。照人倫的看法，利益是差等的，照近代功利主義的看法，計算最大多數的最大幸福時，人人是一律平等的。帝王與平民同樣各佔一份，父母與外人也無等差可分。這分明是平民主義的分配原則。第二，這原則是一個立法的原則，在法律之前，人人一律平等，而立法的目的也是為大眾謀福利，蓋因這派的倡導者，如邊沁等原來都是立法家，所以這種思想足以作為近代法治社會的立法準則。所以近代功利主義之發展，與法治主義之發展是同時並進。的第三，這派思想所注重的在於消極的排除道德障礙，不在積極的提倡道德，其辦法是佈置良好的道德環境，如貧窮有礙於道德發展，則設法使民眾富有；愚昧有礙於道德發展，則力謀普及教育；病弱有礙於道德發展，則注重保育增進衛生。第四，這派思想有增進公德心的優點。既以大多數最大幸福為目標，自然地使人去私心，以立己立人，達己達人為人生之目標了。所以這派思想家常常叮囑不要忘記增進全體的福利，是增進自已幸福。自己的生活利益必須安排得與大眾福利一致。第五，這派思想足以促進社會進步。在傳統的觀點下，大家相率消極逃世，使社會停滯不進。新功利主義既肯定福利，肯定社會福利之追求，自然能使社會獲得實際上的進步了。

從發展上看，這種新功利主義的思想，是從舊式的內心道德，純義務的道德思想進化過來的。因為內心的道德思想注重人格修養，不受物質的限制，保持自已的純潔，這固然很好，但新功利主義要進一步，從人格的保持，到人格的發展；從不受物質的支配，到支配物質；從消極的個人人格修養，到積極的大眾福利的增進，這之從消極道德進而為積極的道德，從不計算人生利害得失，到澈底計算人生利害得失，用科學統計方法來計算人生的利害得失，由一時的從內心直覺出發的善行，到有組織有計劃的公益事業。譬如以前偶爾見一小孩有危險，便激良心之不忍前去救他，現在則要進一步設幼稚園，

保育，使一般小孩減少危險，得到教養。以前只是由一時惻隱之心的發動，偶爾施捨乞丐。現在則設立收容所，感化院，教育他們，栽培他們，使他們有補於社會公共福利。所以我們說新功利主義實在是單純內心道德思想向前進一步的發展。

還有一點，最為人所忽視的，就是以社會福利為著眼點的新功利主義，尚有其非功利的素礎，也可說是宗教精神的基礎。因為近代新功利主義之發展，實遠承基督教博愛的精神，人類的兄弟感和耶穌「己之所欲則施於人」的金箴。近發揮孔德及聖西門的人道教的精神。（註三）故對於福利之措施，力求如春雨之廣被，均沾，大公無私，一律平等，不以親疏貴賤而有所歧視。其理論以楊子之為我為出發，而以墨子之兼愛為歸宿，即從分析各人各求其自己之快樂的心理事實出發，而達到以最大多數人之最大幸福為前提的利他的宗教精神。其提倡雖口口聲聲不離快樂或福利，而實着眼全在社會民衆之福利，決然無個人利益自私之心。

在向着近代化邁進的中國，這種新功利主義的影響似已略見端倪，最顯著的是義丐武訓之行乞辦學，以及最近被稱為「傷兵之父」的段繩武先生之犧牲一己，為傷兵服務，都是具有非功利的宗教精神，而為社會為民衆謀實際福利的好榜樣。

近代功利主義在中國之被誤解，被貶斥，大概由於（一）人們誤將近代的重社會理想的功利主義與舊式的個人的功利主義相混，誤以功利主義為自私自利之人張目。（二）由於不知近代功利主義，乃係自真個人修養的內心道德遞展而來。（三）由於不知功利主義須有亦應有超功利的宗教精神以作基礎，因此近代功利主義之在中國，不惟未發揮其應有的良好效用，反而產生了不少的流弊。

註一：此處所謂舊式的功利主義，不過表示「自古有之，於今為烈」，並不是謂此說在時間上已成過去。譬如詹姆士於其「信仰的意志」一書中說，「人之所以異於禽獸者，在於人之情欲多而禽獸之情欲少。」顯然有主張人應設法擴展滿足其情欲之意。又如培黎教授於其「價值概論」一書中說，一東方民族的人生態度為欲求其所能獲得，而西方民族則努力獲得其所欲求，換言之，他認為東方人因所獲得者有限而限制其欲望，西方人則儘量發展滿足其欲望。他顯然認為西方人的態度更健全。杜威指出人類對外界環境有兩種態度：一是改變自己內心，以求順應環境，並與外在力量調協，一是應用理智，創造技術，以征服外界環境。他極力提倡後一種態度。單就他們幾人這一方面的態度和思想而論，都可說是屬於我所謂舊式的功利主義。當然再補充修正之以科學方法，道德規範，社會理想，和宗教精神，便與中國舊式的急功好利的功名富貴的思想殊途了。

註二此處所謂有禪悅意味的名士風流式的當下滿足我隱約中係指伊壁鳩魯主義而言。伊壁鳩魯派的人生態度有山林意味，中古意味，目的在求精神無煩惱，身體無痛苦的內心寧靜和當下滿足。與貪功好利追逐功名富貴的舊式功利主義迥然不同。此種有禪悅意味的伊壁鳩魯主義，境界相當高，但有衰世頹靡效力，中國南北朝時，此種態度最盛，就人生態度言，殊不健康。最有趣的，當貪功好利，好大喜功式的功利主義盛行時，如戰國，如漢唐，往往是個性伸展國力發揚之時。亦因其出於自然，肯定人生，有以使然。近代功利主義與伊壁鳩魯主義，態度隔得很遠，意味全不相似。近人談功利主義者每以其自伊壁鳩魯發展而來，甚或將伊氏之快樂論與邊沁穆勒之最大幸福說混為一談。實只看見「快樂」一名詞之相同，而未見其根本態度之相異。

註三：近代功利主義之注重宗教特別宗教精神（因在某義下功利主義者是反對傳統獨斷的宗教的，）可以下列三人之說為證。（一）邊沁認鼓勵人求最大多數之最大幸福而裁制人使勿違反此功利原則，有四大因素：一、物質的條件，二、政治的條件，三、道德的條件，四、宗教的條件。這種條件他叫做Sanctions。是見他認宗教有保證人實踐功利原則的功能。（二）穆勒約翰說：「就個人的幸福與別人的幸福的關係說，功利主義要求他嚴格地公平態度像一個無私心而仁惠的旁觀者一樣。在耶穌金箴（goldenrule）裏我們尋得功利主義倫理學之全部精神。待人像你願人待你一樣，並且愛你的鄰人如你自己，這類教訓構成了功利主義道德之最理想的完善。（參見穆勒著功利主義一書，萬人叢書本頁一六。）這是耶穌的仁恕之道，而穆勒認為代表功利主義的最高理想和精神。他又說：「我們常聽見功利主義被指斥為無神的學說。但如果相信上帝志在增進人類的幸福是一個眞實的信仰，那麼，功利主義不唯不是一無神的學說，而且比起別的學說來更富於宗教精神。」（見同書頁二〇。）他還想用教育與輿論的幫助，使人人皆養成休戚相關利害與共之聯想，「使人我一體之感（亦即基督教所講的人類的兄弟感）深植根於我們性格之中，並意識到完全為我們天性之一部分」（同書頁三五。）他又表示贊同孔德的人道教。他完全同意孔德所說的，服務人群，即使沒有神意的協助，亦可得到宗教所有的實際力量，社會效驗和高度的權威。（見同書頁三一—四〇。）西吉微克也說過：「就功利主義之要求個人為人類全體的幸福而犧牲其自己的幸福，較之常識所要求者尤為嚴厲言，則功利主義可以說是嚴格地遵循著基督教之最特有的教義。」（見氏著倫理之方法頁五〇四。）我想上面所引這些功利

主義最重要的代表人物的話，可以證實近代功利主義實有其超功利的宗教精神，基督教精神的基礎。

樂府之由來及其衍變

祝文白

一、樂府與古詩

古者詩樂合一，而不相離，無樂府之名也。文心雕龍樂府云「詩為樂心，聲為樂體，樂體在聲，瞽師務調其器，樂心在詩，君子宜正其文。」故詩經即為上代之樂府。三百十一篇中，風為諸國之樂，雅為朝廷之樂，頌為宗廟之樂，皆可被之絲竹而歌之。觀史記孔子世家謂「三百五篇，孔子皆絃歌之，以求合韶武雅頌之音。」又左傳襄公廿九年載吳季札觀周樂，使工為之歌周南召南等十五國國風，可知詩經悉為樂章。降及春秋，諸侯大夫於聘問燕饗，多能賦古詩之章句以見志，則其時樂譜猶存也。至戰國而詩亡樂廢，爰有楚辭，所謂詩人之後，奮蜚詞宗之前。故胡應麟詩藪云「抑三百篇，若郊廟，被管絃，詩即樂府，樂府即詩，猶兵寓於農，未嘗二也。詩亡樂廢，屈宋代興，九歌等篇以侑樂，九章等作以抒情，途轍漸兆。至漢郊祀歌十九章，古詩十九首，不相為用，詩與樂府門類始分。」蓋自漢武帝立樂府，以李延年為協律都尉，於是凡由樂府製定之歌章，均稱樂府，被於管絃，詩止於供吟詠。世人遂謂樂府之名始於漢武，然孝惠時已命夏侯寬為樂府令，且高帝時，唐山夫人作房中歌十六章，戚夫人亦善鼓瑟，擊筑，歌出塞入塞望歸之曲，是樂府雖成立於武帝之世，而樂府之名孝惠時已有之，樂府之名則高帝時已具備矣。

樂府之體，有三言，四言，五言，六言，七言及雜言諸體，與古詩同。其不同者，僅在聲調，其妙處尤在用長短錯雜之句。蓋用字整齊，易陷單調之弊，間以長短，始足盡抑揚緩急之致。茲舉古詩與樂府對照如左：

古詩（十九首之一）

生年不滿百，常懷千歲憂。晝短苦夜長，何不秉燭遊。為樂當及時，何能待來茲。愚者愛惜費，但為後世嗤。仙人王子喬，難可與等期。

樂府（西門行）

出西門，步念之，今日不作樂，當待何時。一解 夫為樂，為樂當及時，何能坐愁怫鬱，當復待來茲。二解 飲醇酒，炙肥牛，請呼心所歡，可用解愁憂。三解 人生不滿百，常懷千歲憂，晝短苦夜長，何不秉燭遊。四解 自非仙人王子喬，計會壽命難與期；五解 人壽非金石，年命安可期，貪財愛惜費，但為後世嗤。六解

細察上所舉例，則古詩與樂府之殊異，自可概見。任昉文章緣起曰：「樂府，古詩也。」蓋樂府除能合樂為其特性，此外不僅與古詩同，即與其他詩體亦無差別焉。

二、樂府之分類與命題

樂府可大別爲文樂與武樂二類，據隋書經籍志「漢明帝時，分樂府爲四品：一曰大予樂，用於郊廟之祭；二曰雅頌樂，用於辟雍享射；三曰黃門鼓吹，用於天子之宴羣臣；此三者皆文樂也。四曰短簫鐃歌，用於軍中，武樂也。」此種分類過於簡略，至宋代郭茂倩之樂府詩集較爲詳備，計分十二類如次：

一　郊廟歌辭凡四種（一）宗廟歌（二）房中祠樂（三）郊祀歌（四）神絃歌

二　燕射歌辭凡三種（一）燕饗樂（二）大射樂（三）食舉樂又分宗廟食舉，上陵食舉，御飯食舉，太樂食舉四種。

三　鼓吹曲辭　鐃歌

四　橫吹曲辭凡四種（一）摩訶兜勒（二）新聲二十八解（三）新聲八解（四）鼓角橫吹曲

五　相和歌辭凡十種（一）相和引（二）相和曲（三）吟嘆曲（四）絃曲（五）平調曲（六）清調曲（七）瑟調曲（八）楚調曲（九）側調曲（十）大曲

六　清商曲辭凡三種（一）吳聲歌（二）西曲（出於荊郢樊鄧之間）（三）雅頌

七　舞曲歌辭凡四種（一）雅舞（二）雜舞（三）西曲舞歌

八　琴曲歌辭　琴操（四）散曲

九　雜曲歌辭

十　近代曲辭　亦雜曲，以出於隋唐之世，故名近代曲。

十一　雜歌謠辭

十二　新樂府辭

上列十二類中，鼓吹曲與橫吹曲皆用之軍中，是爲武樂，其餘皆文樂也。然雜歌謠與新樂府均不能入樂，非眞正之樂府，實際僅有十類而已。

至樂府之命題，有所謂歌，行，引，曲，吟，謠，辭，篇，章，唱，調，詠，弄，怨，嘆，愁，暢，操，等名目繁多，其意義亦至不一。據姜夔詩說云：「守法度曰詩，載始末曰引，體如行書曰行，放情曰歌，悲如蛩螿曰吟，通乎俚俗曰謠，委曲詳盡曰曲。」張表臣珊瑚詩話之所詮釋，與此微有不同，如「猗迂抑揚，永言謂之歌，非鐘非鼓，徒歌謂之謠，步驟馳騁，斐然成章謂之行，品秩先後，序而推之謂之引，聲音雜比，高下長短，謂之曲，吁嗟慨歌，深憂悲，謂之吟。」吳訥文章辨體，兼採二家之說，分十二種如左：

一歌　放情長言，雜而無方者曰歌。如：挾瑟歌　襄陽歌

二行　步驟馳騁，疏而不滯者曰行。如：君子行　兵車行

三歌行　以上兩體兼而有之者曰歌行。如：短歌行　燕歌行

四引　述事本末，先後有序，以抽其臆者曰引。如：箜篌引　丹

青引

五曲　高下長短，委曲盡情，以道其微者曰曲。如：　烏栖曲　明妃曲

六吟　吁嗟慨歌，悲憂深思，以伸其鬱者曰吟。如：　梁父吟　古長城吟

七辭　因其立辭之意曰辭。如：　明君辭　白紵辭

八篇　本其命篇之義曰篇。如：　白馬篇　美女篇

九唱　發歌曰唱。如：　氣出唱

十調　調理曰調。如：　清平調

十一怨　憤而不怒曰怨。如：　長門怨　玉階怨

十二嘆　感而發言曰嘆。如：　明君嘆　明妃嘆

吳氏詮釋上列十二種命題之意義，較為正確。然歌行引三種，亦有專從音節而區別者，如王士禛池北偶談引衣裸錄之說云：「歌行引本一曲，備一曲中有此三節。凡始發聲謂之引，引者道引也。既引矣，其聲稍放，故謂之行，行者其聲行也。既行矣，於是聲音遂縱，所謂歌也。惟一曲備三節，故引自引，行自行，歌自歌，其音節有緩急，而文義有終始，故不同也。」是亦能言之成理，足備一說者。

三、樂府與平民文學

我國古時文學，類多供帝王之娛樂，士大夫之欣賞，而平民鮮得與焉，故後人命之曰貴族文學。如梁之宮體，唐之應制體，宋之館閣體，明之臺閣體，特其最顯著者。其真正之平民文學，大都不為世所重視，以致湮沒不傳者，不知凡幾。惟樂府詩中尚保存一部，蓋因樂府多採自民間之歌謠，經樂官之審定，在秦漢以前，均能合樂之作。其彙集而成一大部，遺留至今者，厥惟詩經中之國風。及漢武立樂府，其歌詞之來源，據班固所紀：一為民間之歌謠，一為文人之著作，故古代之詩歌集，如徐陵玉臺新詠，馮惟訥古詩紀，沈德潛古詩源，以及近人王闓運之八代詩選，丁福保之全漢三國魏晉詩，爭搜集樂府詩極夥。而郭茂倩之樂府詩集，尤稱完備。苟欲研究古代平民文學，除國風外，此為僅有之珍貴材料也。

代表平民文學作品之樂府，其體裁不外敘事詩與抒情詩二者，合占詩歌之完全領域，最著名之敘事詩，如：廬江小吏妻，陌上桑，羽林郎，木蘭辭等篇，最著名之抒情詩，如：子夜歌，團扇歌，華山畿，清溪小姑曲之類。孔雀東南飛，為一篇極長之韻語，凡一千七百八十五言，在敦煌石室之韋莊秦婦吟未發見以前，實為古今長詩之冠。所可惜者，此種文藝在我國既發達如是之早，而魏晉六朝以來，迄無嗣響，雖唐代為詩學極盛時期，而敘事詩僅有白居易之長恨歌，琵琶行，與元稹之連昌宮詞，較為著稱。此後經宋元明清四代三千年中，亦惟有吳偉業一人，清季之黃遵憲，蓋有志而未逮焉。閒嘗考其所以不能進展之故，殆有二因：一因敘事詩本不易作，苟非有完全描寫對象與夫值得描寫之事實，則其作品決難動人。一因齊梁以來，四聲八病之說興，不久

遂有新體詩之出現，所謂律詩，絕詩限於八句與四句，而敍事則非有極長之篇幅不可。同時因抒情詩不適於長篇，卻宜於短幅，良由人類感情，概屬段片，故抒情詩之短者，十餘字而已足，雖婦孺亦能爲之。以此之故，六朝抒情詩之發達，遂與敍事詩成一反比。蓋自殷周以降，經秦漢魏晉之極長時期，向之活潑自由之抒情詩，如國風之所載者，久成絕響，至此忽如風起雲湧，而不可遏止，且俚語俱趣，描語俱巧，是誠探討平民文學者一極饒興趣之問題焉。

四、樂府與戀愛文學

孟子曰：「人少則慕父母，知好色則慕少艾。」記曰：「飲食男女，人之大欲存焉。」古昔聖賢並不諱言色欲，知色欲出於人之性情而不可強制，惟求能適其中，俾發乎情而止乎禮義。故孔子稱「關雎樂而不淫，」史遷亦嘆美「國風好色而不淫。」詩三百篇，實我國樂府之濫觴，周南首篇，既詠男女戀愛之情，以下如邶鄘衛中之靜女，桑中，氓，伯兮；鄭風之女曰，褰裳，野有蔓草，溱洧；陳風之宛丘，東門，月出，株林，澤陂；以及齊風之東方；唐風之綢繆，多至不可勝舉，足見樂府戀愛文學關係之密切矣。逮風雅寢聲，離騷鬱起，其奧旨深情，亦寄托於戀愛，如：「惟草木之零落兮，恐美人之遲暮。」「衆女嫉余之蛾眉兮，謠諑謂余以善淫。」「忽反顧以流涕兮，哀高丘之無女。」「及榮華之未落兮，相下女之可貽。」「吾令豐隆乘雲兮，求宓妃之所在。」「望瑤臺之偃蹇兮，見有娀之佚女。」「及少康之未家兮，留有虞之二姚。」其所言固非事實，殆義存比興而已。惟九歌十一篇，悉祀神之樂章，而湘君湘夫人二篇，尤爲戀情之正則。世傳舜崩蒼梧，二妃追之，怨慕哭泣，死於湘濱，淚染於竹，斑痕不泯，二妃可謂戀愛之最誠矣。此後樂府流風相習，莫不同祖風騷，或本主觀之自述，或作客觀之代述，無非寫男女之情好，抒離合之悲歡，悱惻纏綿，詞情哀豔。茲列舉其最著者而略加說明如次：

一、陌上桑　一名豔歌行，又名羅敷行，又名日出東南隅行。

古今注曰：「陌上桑者，出秦氏女子。秦氏邯鄲人，有女名羅敷，爲邑人千乘王仁妻。王仁後爲趙王家令。羅敷出採桑於陌上，趙王登臺見而悅之，因置酒欲奪焉。羅敷巧彈箏，乃作陌上桑之歌以自明，趙王乃止。」

二、羽林郎　一名儲壚曲，又名胡姬年十五，後漢辛延年作也。鋪陳[illegible]都，與陌上桑同爲描寫二重戀愛之名著

三、秋胡行　西京雜記載「魯人秋胡娶妻三日，即從遊宦三年，及歸，途遇一採桑婦人，悅其美，遺黃金一鎰挑之，婦峻拒之。胡慚而還家，及見妻，即向所挑婦人，於是妻以其行爲污，遂投沂水而死。」晉傅玄之秋胡行中有斷語云：「彼夫既不淑，此婦亦太剛。」然世人多同情於此婦焉。

四、爲焦仲卿妻作　漢建安中，廬江府小吏焦仲卿，妻劉氏，爲仲卿母所遣，自誓不嫁。其家逼之，乃投水而死。仲卿聞之，亦自縊

於庭樹，時人傷之，因爲此詩。沈德潛云「淋淋漓漓，反反覆覆，雜述數十人口中語，而各肖其聲音面目，豈非化工之筆。」然其中亦稍有可議者，如前篇言「共事二三年，始爾未爲久」，旋又云「新婦初來時，小姑始扶牀，今日被驅遣，小姑如我長」，一語不可通。或以此爲「何乃太區區」中語，後人誤入也。又篇中一再言「我有親父兄」「我有親父母」，而終篇無一語敍及其父。

五、子夜歌　宋書樂志：「子夜歌者，有女名子夜，造此聲。晉孝武太元中，琅琊王軻之家，有鬼歌子夜，則子夜是太元以前人也。」樂府稱子夜歌爲吳歌，則子夜殆爲吳人。

六、團扇歌　晉書樂志「中書令王珉與其嫂婢謝芳姿有情愛，甚篤。嫂撻婢至苦，婢素善歌，而珉好捉白團扇，故製此歌。」

七、情人碧玉歌　碧玉姓劉氏，爲汝南王之妾也。庾信詩云：「定知劉碧玉，偷嫁汝南王。」此歌即汝南王所作。

八、情人桃葉歌　桃葉，晉王獻之妾也。此歌獻之所作。今南京秦淮河有桃葉渡。

九、蘇小小歌　蘇小小爲南齊時錢唐名妓，今西湖白隄上尚有其墓。唐以前有古蘇小小歌，至唐李賀、溫庭筠等均有此作。

十、莫愁樂　舊唐書音樂志「莫愁樂，出於石城樂。石城有女子名莫愁，善歌謠，故歌云『莫愁在何處？莫愁石城西。艇子打兩槳，催送莫愁來。』」是敍遊女之辭。「按石城在今之鍾祥縣，縣西有莫愁村。若梁武帝歌『洛陽女兒名莫愁，十五嫁爲盧家婦』，乃別是一人，非石城之莫愁也。」

十一、懊儂曲　此曲自梁簡文帝元帝以來，作者極多，皆敍述男女戀愛之情，享樂之事。

十二、楊白花　梁書「楊華少有勇力，容貌雄偉，魏胡太后逼通之，華懼及禍，乃率其部曲降梁。太后思之，爲作楊白花歌辭，使宮人連臂蹋足歌之，聲甚悽惋。」

五　樂府與樂器

音樂感人之深，雖以詩歌爲主，然詩爲樂心，聲爲樂體，其有助樂心抑揚高下疾徐緩急之妙者，非樂體不爲功，此樂器之所以重要也。與作樂器之材料，有金、石、土、革、絲、竹、匏、木，八者，是爲八音，以詩歌合於八音者謂之樂府，故樂府不能離樂器而獨存。八音之中，金爲樂首，孟子曰：「金聲也者，始條理也。」金有錞，鐲，鐃，鐸，鏞，鎛，剽，棧，總稱爲鍾；錞，鐲，鐃，鐸以聲之清濁而命名，是爲四金，與六鼓相對待。陳暘樂書曰：「六鼓之有四金，猶六律之有六呂，未有能偏廢者也。錞之聲淳，鐲之聲濁，鐃之聲高，鐸之聲明。」鏞，鎛，剽，棧，則以形之大小而命名，大者曰鏞，曰鎛，小者曰剽，曰棧。呂氏春秋云：「黃帝命伶倫鑄十二鐘，和五音。」足說鐘在樂器中所佔之位置矣。石，樂磬之屬也。周禮冬官，「磬氏爲磬。」尚書益稷篇云「予擊

石拊石，百獸率舞。」孟子曰：「玉振也者，終條理也。」俱可考見磬之功用。其制有二：曰特磬，曰編磬。因其爲用，編之則雜而小，離之則特而大。故特磬者，是特懸大磬一具，又名笙磬。編磬者，是以小磬十六，兩段並懸，又名頌磬。儀禮「鼗倚於頌磬西紘。」所謂紘，蓋卽編磬之繩也。

土則埏埴以成器，塤缶之類是也。詩曰：「伯氏吹塤，仲氏吹篪。」郭璞爾雅注：「塤燒土爲之，大如鵝子，銳上平底，形如稱錘，六孔，小者如鷄。」缶爲瓦器，古者盎謂之缶。史記載秦趙會於澠池，秦王爲趙王擊缶。李斯曰：「擊甕叩缶……眞秦之聲也。」蓋中國之樂器，西戎竊而用之。

革者，鼓之屬也。有雷鼓，靈鼓，路鼓，晉鼓，賁鼓，皋鼓，是爲六鼓，與四金相對待。雷鼓爲八面鼓，以祀天神；靈鼓爲六面鼓，以祀地祇；路鼓爲四面鼓，以祀人鬼；晉鼓，賁鼓，皋鼓，皆兩面之鼓。鼓有大小，曰皋，曰賁，曰田，是爲大鼓。曰應，曰朔，曰鞞，是爲小鼓。

絲：琴瑟琵琶箜篌，箏筑之屬，八音以絲爲主，絲以琴瑟爲主，琴有大小，瑟亦有大小。明朱載堉云：「琴瑟度數雖有大小之殊，絃數則無增減。大琴小琴皆止七絃（古時五絃），大瑟小瑟皆止二十五絃。」（古五十絃）琵琶是北方民族伊人獨奏之樂器，古爲四絃，今多有用六絃者。古用木撥，自唐貞觀中裴洛兒始廢撥用手。劉熙釋名云：「推手前曰批，引手卻曰把。」象其鼓時，因以爲名。箜篌，本依琴制，爲七絃，其後體有改變。釋名謂：「師延所作，空國之侯所存也。」其器已失傳，今日本所有箜篌，謂傳自百濟，故又名百濟琴，有直奏，橫奏二種。箏爲秦時樂器，風俗通云：「蒙恬所造。」古十二絃，後爲十三絃，有彈箏，搊箏兩種，今皆失傳。因話錄云：「秦人鼓瑟，兄弟爭之，破而爲兩，箏之名自此始。」筑似箏而細頸圓肩，有十三絃，以竹鼓之。

竹亦爲八音中主要之一器，特次於絲耳。樂府中有鼓吹曲，相和曲，皆以絲竹爲主。竹有笛，簫，篪，笳，角之屬。笛周禮作　，風俗通云：「武帝時丘仲所作。笛，滌也，所以盪滌邪穢，納之於雅正也。長二尺四寸，七孔。」然馬融笛賦，以笛出羌中，舊制四孔而已，京房加一孔，以備五音。古羌笛有落梅花曲，足見古今笛制，亦不一也。簫有大小，大簫二十三管，長一尺四寸，小簫十六管，長一尺二寸。卽今之排簫也。篴似笛而短小，有三孔。篪爲橫笛之一種，說文云：「篪，竹爲之，長尺有四寸八孔。」笳本爲北方民族之樂器，以竹爲之，似角而無孔，又有名蘆笳者，是胡兒牧童等捲蘆葉爲之。角，一名鼓角，陳暘樂書云：「羌胡龜茲之樂也，以竹爲管，以蘆爲首，狀類胡笳而九竅，所發角音，故名爲角。」

匏之屬有笙與竽，隋書音樂志云：「笙，竽，皆女媧氏之所作。」二者雖爲竹類，然以竹管列於匏中，故稱爲匏。後世以木代匏而漆之，殊愈於匏，故元熊朋來有八音缺匏說也。笙有大小，大者十九簧，又名巢，小者十三簧，又名和。竽亦有大小，大者三十六簧，小者十六簧。

木有柷敔，尚書益稷篇云：「合止柷敔。」顏師古注漢書律曆志：「柷，與俶同，始也。樂將作，先鼓之，故謂之柷。」尚書樂傳引鄭玄云：「

柷如漆桶，方二尺四寸，深一尺八寸。」敔亦作圄，狀如伏虎。釋名云：「敔，衙也，衙，止也，所以止樂也。」

六、樂府之流變

自武帝立樂府，嫌雅樂，愛新聲，李延年承其意，以曼聲協律，相如等以騷體製歌。又因是時漢威遠播，疆宇日闢，與西域諸國交通頻繁，胡樂遂流入中土。逮後漢佛教東來，外國樂律輸入益多，經六朝而至隋、唐，流行日盛。其樂府以伊州甘州涼州等邊地名者，即示由此地傳來之胡樂調，長恨歌中所稱之霓裳羽衣曲，亦即河西節度使楊敬述所獻之天竺婆羅門曲也。新聲既繁，而漢魏以來之古樂府調，遂乃漸亡，詩人僅襲用古樂府之舊題，依之以作長短句，稱為擬古樂府，實際均不能合樂，僅成視官之詩，而非聽官之歌矣。[illegible]於唐代，雅樂淪亡愈甚，洎絕句興，新聲遂起，雖其本意非為樂府而作，然或為梨園伶人所取，而合於鐘鼓，或為旗亭妓女所採，而和以管絃。觀唐薛用弱集異記所載，開元中詩人王昌齡高適王之渙三人旗亭畫壁故事，可為明證。況玄宗雅好音樂，嘗選坐部伎三百人，親於禁苑梨園教授之，又有宮女數百人，亦為梨園弟子，使李龜年為梨園樂長，賀懷智、雷海清、李[illegible]等相集而論律呂，盛作新聲，其樂章均採取五七言絕句。如唐音癸籤載：「天寶初明皇幸興慶宮沉香亭，會芍藥初開，梨園弟子奏樂，上曰賞名花，對妃子，焉用舊曲，宣翰林學士李白進清平調三章。」其實皆七言絕句也。故揚慎丹鉛總錄云：「唐人樂府多唱詩人絕句，以王少伯李太白為多，杜子美七言絕句近百，而錦城妓女，獨唱其贈花卿一首。」蓋花卿在蜀，頗僭用天子禮樂，子美作此諷之，而意在言外，最得詩人之旨。王摩詰之詩，唱者亦不少，尤以送元二使西安一絕，稱渭城曲或陽關曲者，在唐代樂府中最膾炙人口。宋謝枋得嘗言：「唐人餞別，必歌陽關三疊。」後人多有不明三疊之義者。按東坡志林云：「文勛長官得古本陽關，每句再唱，而第一句不疊，乃知唐本三疊蓋如此。及在黃州偶得樂天對酒詩云：『相逢且莫推辭醉，聽唱陽關第四聲。』注云：『第四聲，勸君更盡一杯酒也。』以此驗之，若第一句疊，則此句必為第五聲，今為第四聲，則第一句不疊審矣。」然絕句[illegible]句字數，一律整齊而無變化，故其歌法，必於每句之中，或偷聲，或減字，或於句間句尾，加以和聲（[illegible]之餘聲而引長者）或散聲（[illegible]），使成為長短句，而樂章形式，[illegible]又演變而成宋元之詞曲。[illegible]

[illegible]世人以詞始於李白之菩薩蠻、憶秦娥，蘇鶚杜陽雜編已言其說，斷為晚唐人所作，而嫁名李白者，較可徵信。然宋詞最初之形式接由唐人絕句變化而來，固毫無可疑。如劉禹錫之瀟湘神、張志和之漁歌子，俱從七言絕句於第一句或第二句偷一字，截兩句而成者。又如生查子及南歌子，俱從五言絕句兩首或五言絕句一首，續以兩句而成者。故形式[illegible]，及流行漸盛，[illegible]，[illegible]變調，有[illegible]換頭[illegible]前後段[illegible]者，亦[illegible]

三疊四疊者，形式至不一矣。若從字句之長短而分，則有小令，有中調，有長調。自草堂詩餘規定凡在五十八字以內者爲小令，五十九字至九十字者爲中調，九十一字以上者爲長調。此種區分雖覺牽強，然後世多襲用之。小令中之最短者爲十六字令，長調中最長者爲鶯啼序，凡二百四十字。據清代欽定詞譜所載詞式甚多，計八百二十六調，二千三百零六體。宋人善於塡詞名家輩出，約可分爲南北兩派，南派綺靡婉約，故精鍊蘊藉，以柳永周邦彥爲代表；北派尚豪放，故氣魄恢宏，以蘇軾辛棄疾爲代表。詞至南宋，不啻登峯造極，及金元入主塞外，舊調不復應用，而北曲遂興。據王世貞藝苑卮言云：「曲者，詞之變。自金入中國，所用胡樂，嘈雜淒緊，緩急之間，詞不能按，乃更爲新聲以媚之。」自此以後，詞與曲犂然爲二，然其漸變之迹，自鼓子詞，而絃索調，而連廂詞，及元又進而爲雜劇，則較然甚明。雜劇有曲，有白，有科，戲劇之體製，至此全備。嗣以元之北曲，不諧於南耳，東南之士，稍變新體，而南曲以興。北曲之代表作者，推關漢卿，王實甫，白仁甫，馬致遠，鄭光祖，喬吉甫，是爲六大家。其作品極夥，而王關之西廂記最爲著名。南曲之作者尤多，其代表作品，除高則誠之琵琶記外，有柯丹丘之荊釵記，無名氏之白兔記，（又名劉知遠）施君美之幽閨記（又名拜月亭）徐仲由之殺狗記四曲，當世號爲荊劉拜殺，允稱傑作。南曲至明而大備。然祗用絃索官腔，迨嘉隆間，崑山有魏良輔者，始變舊習，備衆樂器，世人更名之曰崑曲。南北曲不同之點甚多，就聲律言，據清代欽定曲譜，北曲有十二調，南曲有十三調，然實際用於雜劇者，僅五宮四調，稱爲九宮調：一仙呂宮，二南呂宮，三中呂宮，四正宮，五黃鐘宮，六大石調，七商調，八越調，九雙調。就音韻言，北曲無入聲，而平聲分陰陽，以入聲入陽平上去三聲之中，南曲則入聲仍獨用，且南北曲之字音亦各殊。據謝肇淛[illegible]云：「北音近於粗豪，易入剛勁之口；南音悉多嬌媚，便窈窕之人。」就體製言，北曲必爲四折，每折無題名，即稱第一第二折，南曲不稱折而稱齣，齣數無限制（普通自十六齣至四十齣），每齣必有題名，此其一。北曲有套數，一折一調，一韻到底，南曲無此制，一齣之中，前後可異宮調，且許換韻，此其二。北曲限一人獨唱，南曲則登場之人，皆得唱之，此其三。北曲有楔子，南曲無之，但有副末開場，說明全曲之大意，此其四。以上所述，特其較著者。要之南北曲起於北宋之末南宋之初，蓋自汴京淪陷，徽欽北狩，金人擄宋之伶樂器而北去。洎乎高宗南渡，定都臨安，宋之舊臣，多往依之，[illegible]劇稍稍復集，因此遂於中國聲曲史上，劃一時期，爲後來南北曲之分點。蓋宋樂之流入金者，即爲元代北曲之先聲，其傳於江南者，又爲宋南曲之源泉焉。

詞名詩餘，曲名詞餘，是知詞爲詩之變形，曲爲詞之新體，溯其來，無非三百篇之別派，樂府之支流，是以胡氏詩藪有言：「樂府之古今凡三變，漢魏古詩一變也，唐人絕句一變也，宋元詞曲一變也，其實皆樂府也。」洵探本之論已。

中美空航半月記

張其昀

民國卅二年二月，美國國務部文化關係司（現改稱為科學教育藝術司）函請我國國立六大學校長遴選教授一人赴美考察，各校應聘者為中央大學蔡翹，西南聯合大學金岳霖，武漢大學劉迺誠，四川大學蕭作樑，雲南大學費孝通諸先生，余亦奉國立浙江大學竺可楨（藕舫）師之命，忝與斯役，均經呈報兩國政府同意。同月二十四日余自遵義偕錢穆（賓四）兄乘郵政車啟行，翌晚即抵重慶。留渝計月餘，準備各項手續，並詣　蔣委員長官邸聆訓後，於六月五日啟程赴美。是日清晨至珊瑚壩飛機場，與美國大使館職員數人及老友陳訓慈（叔諒）兄握手言別，六時半啟飛，九時抵昆明，停一小時，下午一時抵丁江，停半小時，即晚四時半抵加爾加答。（指當地時間，比重慶時間早一小時）

中印空路為全世界最困難之航線，因中間須超過橫斷山脈三百英里，巍峯雪嶺幾達二萬英尺，外人有「駝峯」（Hump）航路之稱。自重慶至昆明一段，經過雲貴高原，飛行甚低，若一巨人張其雙臂，其長足跋涉陵谷間。時天日清朗，遠山凝翠，俯見隴上耕牛，優游自得，而飛機投影一掠而過，引人悠然遐思。觀於現代飛機速率之適合，古人「夸父逐日」之喻，良不為過。及抵昆明以後，機身高翔於白雲之上，迷漫一色，有時雲層開處，俯首下瞰，則峭壁百丈，鳥道一線，西南峽谷動人心魄。昔徐霞客曾登高黎貢山之巔（一萬四千尺），仰窺明月，清峻絕倫。今吾人所遭較當年霞客又高多許。因飛機設備完備，雖升至二萬英尺，不覺寒冷，惟稍感耳痛，塞以棉花亦尚可耐。中印空路原以臘戍為中間站，後撤至密芝那，再撤至丁江。（在新闢李度路起點李度西三十五英里）丁江以後為印度阿薩密境，機師復行低飛，時麗日當空，水光燦然作銀色，淺綠者為田圃，深綠者為茶場，濃綠斑彩，怡人心目。天際則白雲卷舒，還其奇幻，狀如奇峯之夏雲，與飛機相角逐，有時機身洞穿而過，則稍作波動，殆如輕舟逐浪，最感興趣。在加爾加答下機後，美國領事署派員迎候，是晚宿旅邸中。

加爾加答為孟加拉省之首府，恆河三角洲之巨港，距海口九十英里，萬噸巨艦可泊城下。城居北緯二十二度，適在熱帶中，其植物園有世界最大之榕樹。其江濱寥闊之草坪，面積約二方英里，供市民之遊憩，稱為「都市之肺」。加城自一七七三年以後為英屬印度之首都，至一九一二年始遷都新德里。舊總督衙門及維多利亞博物院建築崇宏，誇示帝國之威力。加城工商發達，市肆繁榮，人口二百五十萬，為英帝國中僅次於倫敦而為第一流之現代都會。然觀國採風者，則

此後有風雨欲來之感。余在加城書肆中購「印度思想」一（What India Thinks）一書讀之，一九三九年加城國民文學協會出版，執筆者有泰戈爾等五十人，於政治經濟社會哲學諸項均有論列。其中阿隆代博士（Arundale係納拉城中印度學院院長）著「印度教育」一文有云，「青年受外國制度之教育，不能真正成熟，惟有當於印度理想印度精神印度生活之教育，斯能使其發育成人，而印度方能有以自立自達」。（見是書頁三十二）寥寥數言，亦可知印人之心聲矣。

自仰光失守，滇緬路中斷以後，加爾加答成為我國對外交通惟一要鎮，中國航空公司在此設站與英美航線相銜接。其他各政府機關亦多在此設有分處。余等留此數日，遊覽名勝，並訪我國領事館與華僑。至六月十日下午六時乘東印度鐵道西行。翌晨抵普特納（Patna），離此不遠之蘭加（Ramgarh）為我國駐印遠征軍訓練之所，有官兵數萬人，教以新式武器，必能蔚為勁旅。中午抵伯納拉（Benares）渡恆河，其地多佛教聖蹟，有印度之「耶路撒冷」之稱。此段所經為恆河下流平原，如行京滬道上，所不同者江南平原小山歷落，溝洫縱橫，此則茫茫平陸，少見溝洫，頗為單調，惟芒果樹極多，蔥柯成蔭，甚為鬱茂。印度大致分為三季，是區自三月至六月初為熱季，六月中旬至十月為雨季，十一月至二月為涼季。余等來此，適在雨季之前，田野頗現枯槁之象。印度人民十九務農，為生產為財產之源，工商業者附麗農村而後起。而農業盛衰全視季候，雨水失調即成災害。印度全國農田有灌溉之利者估百分之十六，其餘百分之八十四，收成全賴季風，故農田水利溝洫之制在印度亦感切要。

十二日晨抵安巴拉（Ambala）地近恆河與印度河兩大流域之分水嶺，東印度鐵路與西北鐵路以此分界，復有鐵道支線通新德里北達希姆拉（Simla為印度夏季政府要員避暑地）喜馬拉雅山脈已隱約在望。喜馬拉雅義為雪廈，為諸大河之所導源，亦為印度國魂之所寄託，古代哲人深入山林，淵思潛研，舉目以望嵐光，傾耳以聽泉聲，天人交融之觀念遂為印度思想中之特色。至其皚皚雪峯為中印二國所共有，亦象徵二國自古純潔之友誼，憑窗遠望，雖不能至，心嚮往之。是日下午二時抵拉賀爾（Lahore）為五河省（即旁遮普Punjab）之首府，在印度河支流拉維河（Ravi）沿岸，地當北緯三十一度，海拔一千七百英尺，距加爾加答一千二百五十英里。恆河流域農業以稻米蔗糖黃麻為主，印度河流域則為著名產麥區域，引渠灌溉，以興水利，其情形略似黃河上流。拉賀爾為西北鐵道之樞紐，其較遠山徑則旁達西藏新疆與阿富汗。市內有大學一所，居民以回教徒居多。分新舊二城，余等曾下車遊新城，其建築散而不聚，人家多於茂樹之下，拓有草地，景物清雅，有「花園都市」之稱，余深愛之。是日下午七時離拉賀爾，翌日下午穿經印度河下流之塔爾沙漠時（Thar）溫度升至華氏表一百二十度，可稱奇燠。下午八時抵喀喇嗤，

（Karachi）由[illegible]，[illegible]時有明如[illegible]，[illegible]。

[illegible]喀喇蚩[illegible]一首府并印度西部[illegible]港，其[illegible]次於加[illegible]及伊朗[illegible]之中[illegible]長八百英里[illegible]道原在波斯灣[illegible]防[illegible]軍東侵切斷此路，[illegible]新路[illegible]印度，於半年內完成，戰時印度以黃麻橡皮鋼鐵等供[illegible]，[illegible]自喀喇蚩[illegible]邊境來回十天。

由印度西北部向西直抵地中海沿岸，均屬回教之世界。印度回教徒約八千萬，佔本國人口百分之二十二，其大部分均在印度河流域，而喀喇蚩即回教同盟領袖真納（Jinnah）之故鄉。印度建國之最大問題為回教徒要求割地獨立，倘[illegible]圓滿解決之法，印度恐將分為二國。印度河流域[illegible]巴基斯坦（Pakistan）恆河流域及印度南部半島合稱印度斯坦（Hindustan），然由經濟上觀之，實為兩傷，而巴基斯坦損失尤大，蓋印度重要礦產如煤鐵石油及鋁礦均萃集於印度斯坦，以煤礦言佔百分之九十，以油礦言佔百分之九十二。為未來工業發達，[illegible]印度河流域之於恆河流域實有相依為命之勢，論印度政治之前途者，此點甚堪注意。

喀喇蚩為介於近東與遠東間之重要空港，[illegible]時益臻重要，飛機場離城十四英里，十五日夜十二時余等搭乘陸軍部之飛機，離喀喇蚩，[illegible]此直航美國，不再換機，[illegible]係四發動機之巨型運輸機，容乘客三十八，設備較中航機尤佳，搭客除余等外，多為美國空軍官員曾在中國服務者，[illegible]間[illegible]，[illegible]時[illegible]晨七時[illegible]進早餐，食[illegible]子。過了[illegible]阿剌伯據紅海之門戶，久為英帝國之[illegible]印度政府，半小時後再起飛翱翔海上，白雲片片點綴[illegible]散無常，偶見漁舟[illegible]三角形之白帆[illegible]海間之[illegible]行，則碧海黃沙界[illegible]分明，渡紅海後即抵非洲東岸所經之地為一高原，飛機下瞰，亂山滿目，略似甘肅隴坂，[illegible]上午九時許在哥拉（Gura）降落，[illegible]少住，宿美國兵營中。

哥拉[illegible]屬[illegible]大利伊勃特里（Eritrea）殖民地，當北緯十五度，海拔七千英尺，較昆明稍高，其地設有美國遠征軍之兵站，可容二萬人，其機廠可修繕兵器，其醫院附設研究部，軍[illegible]設備應有盡有，其組織管理之方頗足為[illegible]戰後在[illegible]與辦[illegible]之參考。十七日上午遊阿斯瑪拉（Asmara）即伊勃特里殖民地之首府，地距哥拉僅三十英里，汽車[illegible]一小時可達，城內建築美麗，悉[illegible]意大利風，現已改隸英國，惟所出之報猶[illegible]意文，非列[illegible]因氣候涼爽，適於白人移民，附近農田一部分為意大利人所墾殖，[illegible]當地居民稱為阿比西尼亞人，披白色長袍，牛耕牛牧，農產有[illegible]麥棉花等，自紅海之瑪[illegible]港（Massaua）有鐵路經阿斯瑪拉長七十五英里，瑪沙烏港距羅馬海程二千六百英里。按伊勃特里殖民地位於埃及蘇丹之東，阿比西尼亞之北，東臨紅海，為東北非洲軍事重地，昔意大利侵略阿比西尼亞，以此為根據。此次大戰，為英軍所克服，美國於此設立兵站，北非戰

役，哥拉為美國軍隊增援要地。此類兵站，工程浩大，其空港設備完善，其在戰後國際空運仍當佔有重要地位。

十七日夜九時由哥拉起飛，自東徂西橫貫非洲大陸，中途無須降落。翌日清晨憑窗下瞰，見豐草長林，葱蘢滿目，清流大澤，映帶其間，晨曦所照，愈覺輝煌。及移近黃金海岸（Gold Coast）則椰樹簇立海濱，具南洋之風光。上午九時（當地時間為七時）抵西非洲阿克拉（Accra）進早餐。阿克拉為英屬黃金海岸殖民地之首府，為幾內亞灣（Guinea）之海港，地當北緯五度，氣候潮熱，但有海風之調劑。居民為黑種，聞聰穎好學，充機匠及海員者頗衆云。九時續航，歷十一小時而橫渡南大西洋，普通飛機多在南大西洋中途之亞森松島（Ascension）少停，我等所乘之機可直飛不息。是日海宇澄清，波平日麗，蒼然四顧，益生超然高舉之感。傍晚海雲紛起，奇詭不可名狀。下午八時抵那塔爾（Natal當地時間為下午六時）宿美國兵營中。

那塔爾為南美洲巴西國之海港，在地圖觀之，為突出於南大西洋之一地角，距非洲最近處僅一千六百英里，在此次大戰中佔極重要地位。蓋美國為民主國家之兵工廠，其與北非洲及地中海戰區之聯鎖，即在此處。美國政府得巴西政府之許可，設兵站於此，機聲晝夜不停，冠蓋往來極為繁忙。十九日余等在機場上參觀各式戰鬥機與運輸機，其中一部分將飛往我國。旋遊海港，觀葡萄牙風之街市。附近為邱陵地，多蔗園棉田。二十日晨五時由那塔爾起飛，經亞馬森河流域，熱帶森林，彌望皆綠，而時時與碧海相襯，倍覺鮮麗。下午二時抵千里達（Trinidad）島，為西印度羣島最南之一島，與南美洲委內瑞拉國隔海相望。一九四〇年九月美國政府以驅逐艦五十艘讓與英國，但以借用英國大西洋諸島及西印度羣島設立兵站為條件，千里達島即為其一。美國在此墾地起伏森林密佈之島上闢有偉大空港。千里達出產頗富，有蔗糖、椰子、石油、地瀝青（鋪馬路用）等。居民甚雜，有英、法、西、葡諸國之血統，又有華僑及黑人，尤奇者為印度人之多。蓋自十九世紀中葉至二十世紀初葉英國政府在印度加爾加答招徠工人到此墾種，至今佔本島居民人數（約四十五萬）三分之一。因飛機在此站稍須修理，得抽暇驅車遊覽，至晚八時再起飛，翌晨五時抵邁阿密（Miami），始入美國境。美國國務部派員照料，得免入境檢查，逕赴旅舍。

美國佛羅里達州（Florida）突出於墨西哥灣與大西洋之間，有「半島州」之稱。邁阿密為是州最南之良港，可容航洋巨舶，其空港則當南北美交通之要衝。地近熱帶（北緯二十五度）橘柚滿園，仍且試種中國桐樹。英挺之椰林，明潔之沙灘，顯海國之清趣。冬季氣候溫和，北方諸大城之遊人麕集於此，故旅館特多。自珍珠港事變以後，若干豪華之旅舍多為政府租用，權充海軍與空軍之營房。余等留此一日，購置衣物。二十三日乘火車循大西洋沿岸北行，至二十四日晚九時安抵華府。

余在千里達飛機場見壁上水面圖，書自重慶抵此途二萬二千二百英里，千里達至邁阿密□□□英里，總計一萬□千英里，中間經停埃及、印度、南美□□，一舉而横貫非洲大陸，再舉而横渡南大西洋，航程感際之短，來覺宇宙之觀。憶余自遵義啓程以前，柳詒徵（翼謀）師自貴陽贈詩勗行，有句云「關津深鎖儒冠界，咫尺瀛涯未覺遙」，有味哉斯言也。

評史對萊著「世界之經濟開發」（書評）

丁忱

Eugene Staley: World Economic Development, International Labor Office, Montreal, 1944.

著者史對萊氏係美國佛萊裘法律外交學院（Fletcher School of Law and Diplomacy）之經濟學教授，係當代美名經濟學家之一，在戰時曾任聯合國救濟復興總署（United Nations Relief and Rehabilitation Administration）委派史氏赴華，襄助我中國設計戰後救濟及復興等事，故其所論對我國當有更深之認識。最近國際勞工局出版史氏新著「世界之經濟開發」一書，頗足代表史氏對於國際經濟關係之主張。是書在理論上並無若何獨到之處，亦無非為美國經濟學界普通一般見解而已。惟其如此，故是書極有介紹之必要，蓋藉此可以窺見美國經濟學者對於今日世界經濟之共同意見也。

是書所討論之中心問題為工業落後國之經濟開發對於工業先進國之影響，除引言結語外，共分兩部分：一部分討論工業化期間，或短期內之影響；一部分討論工業化完成後，或長期之影響，並參考頗多具體方策，實值得聯合國當局之參考。

一、戰後世界之兩大經濟問題

戰後世界最大之經濟問題有二：一為工業先進國如英美之失業問題，一為工業落後國如中國印度拉丁美洲及中東歐諸國之經濟開發問題。前者之癥結在於生產能力過剩，後者則在資本不足於交通不便。發展之今日，國際間之經濟關係息息相通，若此兩種國家有遠見，能合作時，前者之餘適足以濟後者之不足，世界之經濟得以開發，人類之生活得以改善，英美之失業問題亦因之而解決。此回國父已於二十餘年前第一次大戰之後見之矣，惜乎英美諸國當日無偉大之政治家，自誤誤人，以致有戰後十餘年之世界不景氣，及今日之遍地烽火，生靈塗炭。往者已矣，來者可追，戰後五十年之人類命運，實取決於今日國際政治家之識見與籌劃，實不可不慎，蹈當年覆轍也。

工業先進國之失業問題在自由資本主義制度下工業極度發展後之必然現象。惟經過兩次大戰之後其嚴重性較戰前爲益烈。蓋在戰爭期間內軍用器材之製造，全國生產勃然而興；不惜可用之才已全部就業，於全部就業之餘猶感生產之不足，務須節約人民之消費，以供軍事之需要。易言之，英美之生產機構已爲適用戰時需要而軍事化。軍興以來，所建立之工廠無不爲製造戰爭之器材者。即昔日原有之汽車廠，無線電製造廠，造船廠等，凡有關軍事需要之一切工業，均由政府統制改造軍需品。其他一切與之有關之工礦業，如煤鐵礦，鋼鐵廠，鍊油廠，機械器具（Machine tool）廠，亦無不因製造各種軍兵器之故，利市百倍，產量大增。職是之故於此次戰爭完畢之後，戰時之需要驟見消失，英美等國必發生生產能力過剩之嚴重問題而以重工業之生產能力過剩爲尤甚是以英美經濟學家，無不惴惴以此爲慮也。

或曰戰時人民均節約消費，以所餘收入購買公債，或存儲銀行。於戰爭完畢之後此種購買力必傾諸市場，何有需要不足，生產能力過剩之憂？實則不然。人民於戰時節約之購買力，可造成戰後短時期之通貨膨脹，而於長期之生產過剩則無補。此於第一次大戰後已證之不誣。須知人民所欲購買者爲消費品，由之生產增加固足以刺激其他有關之各種工商業，其影響亦僅及於消費品製造工業而已。惟其數量遠不能與戰時之軍用生產相比，其性質亦與軍兵器迥然不同。是以消費工業雖有供不應求之虞，而於重工業之生產能力過剩，猶無補也。

欲謀解決重工業之生產過剩，工業先進國之政府於經濟上必採取主動之措施，從事於各項建設事業，以維持高度之生產於不墜。良以重工業乃現代生產機構之基本，重工業之市場凋落，勞工失業，購買能力亦必衰減，一髮之牽，全身爲動，其他各工商業亦必因之而不景氣，經濟大蕭條之患恐難免也。

就經濟之理論言之，工業先進國之癥結所在爲儲蓄過多，投資之需要不足，是以常有失業蕭條之患。此現代經濟學家如凱恩斯（J.M. Keynes）（註一）韓森（Q.H. Hansen）諸先生之經濟學說已言之詳矣。工業落後國之工業問題適與之相反。工業落後國之生產甚低，收入甚微，除供全國人民消費外，每年所能儲蓄之數量無幾。欲從事大規模之工業化，投資於重輕工業，必須強制節約消費。但消費之節約有限度，我國人民之生活水準，離飢餓線不遠，如使實行強制節約，在初期工業化時，仍恐難有大量儲蓄。且迫工業落後國於不能開始即行製造機器，須用出口貨品向國外交換工業先進國於

（註一）按凱恩斯之經濟學說儲蓄及投資之數額恆相等。Saving=Investment。此爲凱氏所採取之靜止平衡（Static Equilibrium）之分析方法所使然，與儲蓄過多，投資不足之說仍無諍也。

戰後本身猶感生產過剩，除若干種農礦產品外，決不能吸收大量之進口貨。是以即使工業落後國能作大量之節儲，於其工業化仍無補。工業落後國之經濟開發困難亦即在此。

中國之工業化，以是務須仰仗海外之資本。如英美願向中國大量投資，則中國無須出口，即可取得重要之器材，建立基業，發展運輸。國家之資源開發可以加速，生產之能力得以提高，人民之生活得以改善。此不僅利於中國，英美之失業問題，亦藉以得更圓滿之解決。在工業先進國家，資本之邊際效率，（Marginal Efficiency of Capital）甚低，甚或不能抵償借款之利率（註二）。投資之所獲甚微，常有成本虧折之虞。是以私人資本家咸裹足不前，非政府採取主動之措施，不足以防止緊縮蕭條。在工業落後國內資本之邊際效率則甚高，其投資所獲必較在英美為豐。要以工業落後國之困難為儲蓄不足，而不在於資本之邊際效率過低也。

二、史氏對於國際投資之建議

史氏之第一點建議為戰後應創設專門計劃分配國際投資之機構，由工業先進國及工業落後國共同組織之。此種組織之效用有三：一為鼓勵多面貿易（Multi lateral Trade）。夫自由貿易之基本原則為根據各地生產上之優點，貿遷有無，即所謂「比較成本」之貿易原則也。根據是項原則實行國際分工，所獲之利益必為最大。例如中國於戰後建築鐵路十萬英里，須向國外購買各種器材，如機車，車輛，號誌，鋼軌之類。製造機車或為美國所長，號誌之設備或以德國之出品為佳，英國則或因鋼鐵工業發達，造鋼軌特為經濟，則中國應向各該國購買各種材料，蒐集而建築之，最為經濟。如戰後無國際之投資組織，英美等國個別向工業落後國家自行投資，勢難臻此國際分工之效。蓋如中國向美國借款，往往須在美國購貨，美國私人資本之工廠為推銷其產品，擴展其國外市場，亦見向中國投資，此種限制乃勢所必然。蓋以戰後各工業先進國向外投資之主要目的，為解決其國內之生產過剩，防止失業，故即使由政府對外放款，亦必有放款國境內購貨之限制。但有餘力向外投資之國家，其[illegible]生產上，或無特殊之優點，是以不利於借款之國家也。如有中心之國際組織，則可集各工業先進國多餘之資本，統大量[illegible]，[illegible]各地生產之利，收多面貿易國際分工之效。

國際投資組織之第二點效用為調整世界經濟不平衡之發展。蓋工業落後國之經濟開發，久必影響世界之經濟。在生產機構一二十年之內，世界之生產情形，頓然改觀。今日工業先進國之若干種產業，工業落後國必踵起而代之。世界之經濟生產機構必作調整，以適新環境。論者以為工業落後國之經濟開發自始即應由國際之投資組織作長期之計劃，發展[illegible]該國在比較成本原則下有特殊[illegible]

（註二）詳見 I. M. Keynes: General Theory of Employment Interest and Theory.

實業，以謀世界經濟平衡之發展。工業化期間之各種投資，日後必須還本付息，如新興工業與先進國之產品有競爭性者，則其出口必發生困難，本息亦因之無以歸償。著者以為此種衝突必難完全避免，因在工業化期間，落後國之生產情形時有變遷。今日英美之某種生產優點，日後或為中國所替代，如此種國際組織為工業先進國所操縱，恃財勢以統制工業落後國之經濟開發，則決非工業落後國之利。工業化為世界經濟機構急劇變遷之時期，工業國必須調整其內部生產機構，適應新興之環境，始足以各盡地利之宜，兩相裨益。工業先進國之是否能作此內部之調整，實為日後世界經濟國際合作之癥結所在也。

著者之第三點理由即根據其第二點建議。著者以為國際之投資組織可以通盤籌劃工業落後國之經濟開發，以與工業先進國之事業循環相配合。工業落後國應先開發能利用先進國過剩產品之工業。此點建議，恐與吾國之利益無妨。因英美於戰後首感生產過剩者為戰時之重工業，恰適合吾國工業化之初步需要。且如中國工業化之程序與英美之事業循環相配合，進口貨之價格可較低廉，借款之利率亦可望較低，均有利於中國者也。其困難恐在於戰後之初二三年間。在此短時期內，即工業先進國之消費工業，亦必呈供不應求之象，雖同時大多數重工業已感市場衰減，需要不足之虞；整個市場或仍呈興旺之象，物價高漲，而在此期內，中國及其他戰爭糜爛國家，極需各種救濟及經濟復原之物資，勢必助長英美戰後短期之通貨膨脹也。

著者於第四章內對於中國戰後四十年內工業化之規模，約略予以估計。係以日本一九〇〇年至一九三六年間之投資數額，再根據人口及土地面積，加權計算而得。第一個十年內為一三六萬萬美元，第二個十年內為二三一萬萬，第三個十年內為四四九萬萬，第四個十年內為五[illegible]六萬萬。此種估計方法實代表一般英美經濟學者之謬誤思想。蓋認為今日中國工業化之能力，不過相當於四十年前之日本。實不知中國今日之機械設備雖落後，舉國上下對於工業化需求之切，及中國工程人才之知識技能，遠非四十年前之日本可比，且中國戰後之工業建設係遵照國父民生主義之經濟政策，政府之投資佔主要之地位。而當年之日本係在自由經濟原則下之自然發展。兩者在經濟原理上迥不相同。一國之工業化能力，視社會之經濟制度，與投資之方法而定，實不可根據四十年前之日本而臆測也。

三、世界經濟開發之長期影響

工業落後國之經濟開發，在投資期內可解決工業先進國之一部分失業問題，其裨益於英美等工業先進國可無疑義。一般時論之所以仍反對工業落後國之經濟開發者，其原因不在於短期之影響，而在於長期之考慮。第以工業落後國之經濟開發以後，其生產效率增加，其產品勢必與先進國者發生競爭。先進國之國外市場必[illegible]

擴縮；其國內市場甚或為後者所侵蝕。且工業先進國之對外投資，日久必須還本付息，工業落後之產品勢必向先進國源源輸將，後者又不免有生產過剩，勞工失業之患。一般時論之所以反對工業落後國之經濟開發者，其原因亦即在此。上年美國共和黨在支加哥發表之競選宣言內，已隱約有此意。

此類見解，實有謬誤。須知工業落後國之生產增加後，對於先進國之一部分產品固有競爭；然就大體而論，工業落後國之人民收入，因生產效率之增加而日見豐裕，其消費亦必日多；工業先進國之市場實因之而得以開拓，對外貿易總可有增而無減也。史對萊先生於第八章內搜集各主要工業國在經濟發展期內之各項有關統計數字以證明之。對外貿易之數額，無不因工業發達而遞增者也。

雖然，此結論之準確度猶視乎工業落後國之經濟政策，與先進國工業之適應性而定也。如工業落後國之經濟政策為求自給自足，發展在「比較成本」原則下所不應發展之工業（註三），工業化完成後，猶限制人民之消費，則必不利於工業先進之國家。所謂工業之適應性者，乃指工業之調整能力而言。工業落後國於經濟開發以後，必有若干種物品較在工業先進國內生產為經濟，亦必有若干種貨品仍以在工業先進國內生產為經濟。落後國因工業發展，收入增加之故，對於後種貨物之需要日增，則工業先進國亦應適應此新環境，作內部之調整。發展後種工業，放棄前種工業。此事說來固易，實際之困難則多，尤其如英美等民主國家，其國會為各種特殊勢力所操縱，極可能採取保護政策，保障局部之利益而阻礙全局之調整也。（著者史先生似亦以此政治之因素為慮，對於工業先進國內部調整之利害得失，並建議各種方法，由政府協助工商業之調整，頗值得英美政府當局之參考。）

綜觀史氏全書，實有過分樂觀之嫌。如英美等國雖遠見，不圖於內部長期之調整，預付日後之本利，減少困難。因此其對外投資始恐即遲疑不前，不能如理想之踴躍而來。其國內資本之遊資效率雖低，仍寧可投資於國內，同時採取保護政策防止外貨之競爭，且英國雖此次大戰後海外投資已犧牲大半，海運之收入戰後亦將銳減。而其對外各種原料及食糧之需要，亦須逐漸增加，日益以其國於國際收支上已遠不如戰前之應付裕如，大有捉襟見肘之感。其對外投資之能力，遠不可與美國相比。是以吾人對於海外資本實不可過分樂觀，隨時須準備自力更生，以節制消費、管理投資、統制外匯、統制貿易等種種方法，為工業化期間迫切需要之進口貨品，要不能作過分樂觀之期待，即使外來之資本撥款，期間內部之統制，在工業化期內仍屬必要，以加速工業之建設也。

（寄自美國康橋哈佛大學　一九四四年十月二日）

（註三）幼稚工業及主要國防工業之保護當為例外。